VERBUM CARO
VOLUME XII (N° 47)

THOMAS F. TORRANCE
Docteur en théologie
Professeur à l'Université d'Edimbourg

LE SACERDOCE ROYAL

TRADUCTION DE GÉRARD HUNI
Frère de Taizé

DELACHAUX & NIESTLÉ

Le présent ouvrage a paru en anglais, sous le titre *Royal Priesthood*, dans *Scottish Journal of Theology Occasional Papers N° 3*, Oliver & Boyd Ltd., Edimbourg et Londres, 1955.

LE PRÊTRE ROYAL

Le mot prêtre (ἱερεύς) dans le Nouveau Testament tire dans une large mesure sa signification de l'Ancien Testament, bien que le caractère distinctif ou "ordre" du sacerdoce repose entièrement sur la Personne du Christ, notre Grand Prêtre. Dans l'Ancien Testament, le mot prêtre (*cohen*, verbe *cahan*) désigne en premier lieu un homme qui dit ou voit la vérité, en d'autres termes quelqu'un qui a affaire à la Parole de Dieu (1). Ceci apparaît très clairement en ce qui concerne le sacerdoce lévitique qui était chargé du Saint Lieu de la Parole de Dieu, le *debir*, comme on l'appelait. Tout ce que le prêtre fait, toute action liturgique, répond à la Parole donnée au prêtre qui porte cette Parole et la communique à l'homme ; et ce n'est qu'en relation avec cette fonction principale qu'il a les autres fonctions de l'oblation et du sacrifice.

Cela vaut la peine de s'arrêter pour examiner la signification du terme hébreu *dabar*, parole (2). Il provient, semble-t-il, d'une racine sémitique *dbr* qui signifie "derrière" ou "fond", ce qui est clair dans l'expression pour le Saint des Saints que l'on vient de mentionner, le *debir*, qui était situé tout au fond du Tabernacle ou Temple. Le terme *dabar* a une double signification. D'une part il se rapporte à l'intention profonde, à la réalité intérieure de la parole, mais d'autre part il se rapporte à l'événement dynamique dans lequel cette réalité intérieure se manifeste. Ainsi chaque événement a son *dabar* ou parole, de sorte que celui qui comprend le *dabar* d'un événement comprend sa véritable signification.

La *Septante*, à quelques exceptions près, traduit régulièrement l'hébreu *dabar* soit par λόγος, soit par ῥῆμα, tandis que le pluriel *debarim* comme le pluriel ῥήματα peut signifier "histoire", semblable en cela au latin *res gestae*. C'est spécialement par rapport à la Parole de Dieu que cette double signification est apparente, et en particulier quand la Parole de Dieu parvient au prophète et pénètre l'histoire en tant qu'événement dynamique (ὁ λογος τοῦ κυρίου ἐγένετο). A ce propos il est aussi instructif de découvrir que là où parole et événement coïncident il y a vérité (ἀλήθεια, *emet*). Ainsi la Parole de Dieu est Vérité là où son Action correspond à sa Parole. C'est aussi caractéristique en ce qui concerne la parole de l'homme, car sa parole est vraie là où existe une relation de fidélité (*emunah* = πίστις = *emet*) entre celui qui parle et la proclamation de la parole, et aussi entre la proclamation et l'audition de la parole. Quand on ajoute foi à une telle parole, on la confirme par *amen*. Nulle part cette manière de penser hébraïque n'est aussi apparente que dans l'*Apocalypse* (Ap. 3.14) où l'on

(1) Pour la suite, voir l'article de G. Schrenk, dans *ThWbNT*, vol. III, p. 257 ss.

(2) Voir l'article éclairant de Procksch, *ThWbNT*, vol. IV, p. 89 ss.

parle du Christ comme de "l'Amen, le témoin fidèle et vrai" (ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός).

C'est une des conceptions dominantes sous-jacente à la compréhension vétéro-testamentaire du culte, et il semble en effet que tout le Tabernacle ou Temple fut construit autour de la signification de *dabar*. Tout au fond du Tabernacle ou du Saint des Saints, le *debir*, sont placées les dix Paroles ou *debarim*. Ces dix Paroles constituent le secret le plus intime de l'histoire d'Israël. Il est donc extrêmement significatif que, dans l'interprétation que fait l'Ancien Testament de sa propre histoire et de son ancien culte, ces dix Paroles aient été placées au fin fond d'une tente mobile qui constituait le centre du pèlerinage historique d'Israël. Cette Tente était appelée la Tente de Réunion ou la Tente du Témoignage, car c'était là que la Parole de Dieu rencontrait Israël, et c'était là qu'Israël avait rendez-vous avec le Dieu vivant et parlant. Tout au long de l'histoire d'Israël, la Parole conservée sous la forme des *debarim* était cachée dans le *debir* mais se manifestait en de nombreuses occasions quand Dieu découvrait son bras puissant et révélait sa gloire. La venue de la Parole de Dieu, la mise à nu de son bras puissant et la manifestation de sa gloire sont toutes des expressions essentiellement analogues dans l'Ancien Testament, comme cela est apparent dans les récits de la fondation et de l'établissement de l'Alliance au Mont Sinaï.

Dans l'Ancien Testament, il est entendu que le sacerdoce ne fonctionne que dans le cadre de l'Alliance et de la relation salvatrice avec la Parole puissante de Dieu que cette Alliance a apportée à Israël. Israël devient ainsi une Royauté de Prêtres, un Peuple saint, car, selon la formule de saint Paul, "c'est à eux que furent confiés les oracles de Dieu" (Rom. 3.2). Ce fut dans le cadre de cette alliance-relation si souvent décrite comme "miséricorde et vérité" (*chesed ve emet*) que fut établi le culte et que furent exécutés tous les actes liturgiques. Toute la liturgie était considérée par l'Ancien Testament comme un rite de la grâce institué par Dieu lui-même et prescrit par lui. Ce ne fut pas une initiative de la part de l'homme. C'était Dieu lui-même qui fournissait le sacrifice, et toute l'action était donc décrite sous la forme d'une réponse à sa Parole, prescrite par Dieu (Ex. 25.22 ; Nb. 7.89). On ne considérait pas que les sacrifices et les oblations aient la moindre efficacité par eux-mêmes, mais qu'ils n'en avaient que dans la mesure où ils étaient obéissance liturgique à l'ordonnance divine. Leur dessein était d'attirer l'attention au-delà d'eux sur la volonté de Dieu d'être miséricordieux et de pardonner. Ils étaient essentiellement *témoignage* et étaient accomplis dans le Tabernacle du Témoignage ou la Demeure de la Loi. Toute action sacerdotale, à l'intérieur du lieu de réunion, servait de reconnaissance et de témoignage à l'égard de l'auto-révélation de Dieu dans l'Alliance. On ne se conforme pas à Dieu au moyen du sacrifice sacerdotal. L'action sacerdotale s'appuie sur l'auto-révélation de Dieu dans sa Parole

et répond en tant que signe et action cultuels à la chose signifiée. Ceci est particulièrement clair en ce qui concerne l'enseignement de l'Ancien Testament sur la rédemption (*atonement*), car les divers mots utilisés pour exprimer l'expiation ou la réconciliation ne le sont qu'avec Dieu comme sujet, et jamais comme objet (sauf dans la description du sacrifice païen) ; ils ne sont utilisés avec l'homme comme sujet que dans le sens secondaire de l'obéissance liturgique à la prescription divine. En fait, c'est Dieu lui-même qui accomplit l'acte de pardon et de rédemption, mais le culte sacerdotal est destiné à répondre à son acte et à rendre témoignage à la purification du pécheur par Dieu.

On trouve une interprétation très claire du sacerdoce dans l'Ancien Testament et de son double caractère de médiation de la Parole de Dieu et de témoignage sacerdotal à la volonté révélée de Dieu dans le récit des rapports de Moïse et Aaron, frères et prêtres de la tribu de Lévi. Moïse est représenté comme l'unique médiateur, celui qui parle avec Dieu face à face et bouche à bouche (3). A cause de ce sacerdoce unique de Moïse, Philon l'appela le "Logos-grand-prêtre" (4). Dans cette relation suprême avec la Parole de Dieu, Moïse est prêtre par excellence, et ses fonctions de médiateur sont visibles quand il plaide auprès de Dieu pour le pardon d'Israël, même si cela signifie que le nom de Moïse lui-même sera effacé de devant Dieu, ou quand sur le Mont Horeb il intercède pour Israël dans sa bataille contre Amalek, tandis qu'Aaron et Hur tiennent ses mains levées en prière. C'est suprêmement à Moïse que Dieu se révèle dans l'établissement du Tabernacle, et avec Moïse qu'il converse sur le propitiatoire de l'Arche du Témoignage (Nb. 7.89 ; Ex. 25.22).

En face de Moïse, et au second rang, Aaron est considéré comme le prêtre liturgique qui exécute en un continu témoignage cultuel la médiation effective qui s'est accomplie par Moïse. En ce sens, le culte était une extension liturgique dans l'histoire d'Israël, et la célébration par Israël des événements accomplis une fois pour toutes dans l'Exode et sur le Sinaï. Ces événements ont reçu une forme permanente dans l'Alliance de la Loi et le témoignage sacrificiel. Il semble clair aussi que le *debir*, ou Saint des Saints, est une représentation cultuelle du Mont Sinaï lui-même, lorsqu'il était enveloppé de nuages et de la gloire divine, et que Moïse en fit l'ascension une première fois pour converser avec Dieu et recevoir les commandements divins, et de nouveau pour intercéder en faveur d'Israël, qui avait péché en fabriquant et adorant le veau d'or. Ce qui eut lieu une fois pour toutes dans la donation de la loi et la rédemption de l'alliance est enchâssé dans la

(3) On peut juger du caractère absolument unique de ceci par le fait que saint Paul utilise le langage de l'Ancien Testament à propos de Moïse (Nb. 12.7) pour décrire notre connaissance non partielle mais en plénitude, lorsque nous connaîtrons exactement comme nous sommes connus (I Cor. 13.12).

(4) *ThWbNT*, vol. III, p. 259.

liturgie du Tabernacle. Mais il existe une extension cultuelle dans la vie et l'histoire d'Israël qui met en évidence que les oblations et sacrifices sacerdotaux sont accomplis comme témoignage liturgique à la gloire divine et comme obéissance à la proclamation que Dieu a faite de son propre Nom, en grâce et en jugement, en miséricorde et en vérité. Ainsi la fonction suprême d'Aaron comme grand-prêtre portant l'iniquité du peuple (Ex. 28.38 ; Lév. 10.17 ; Nb. 18.1,23 ; cf. Lév. 16.21 s ; Nb. 14.18 s), était de faire une fois l'an l'ascension du Saint des Saints au Jour des Expiations. Au risque de sa vie même et se reposant sur le sang de la rédemption, dans la plus stricte obéissance à la prescription divine, il devait intercéder en faveur d'Israël et recevoir la paix de Dieu dans un renouvellement de l'Alliance. Alors, il retournait de derrière le voile vers l'assemblée en attente, avec la formule bénie "paix soit avec vous", afin de mettre sur eux le Nom de Dieu en bénédiction (Nb. 6.22 s).

Lorsque l'Ancien Testament en vint à prendre sa forme définitive sous la main des rédacteurs, cette compréhension du sacerdoce et du culte constitua un des principaux problèmes. Dès le début, nous dit-on, elle fut en butte à des attaques, et engendra un conflit entre prophète et prêtre, entre la médiation sacerdotale de la Parole de Dieu et la médiation sacerdotale en témoignage sacrificiel, car cette dernière cherchait à se rendre indépendante de la première. Ceci est particulièrement évident dans l'épisode du veau d'or qui fut l'occasion de l'acte de médiation de Moïse, et de la révolte d'Aaron et de Miriam qui contestèrent l'unicité de Moïse. "Dieu a-t-il seulement parlé par Moïse ?" Miriam fut puni par la lèpre et la *Shekinah* ou Gloire de Dieu quitta le Tabernacle d'Aaron, et une fois de plus Moïse intervint en intercession sacerdotale. Dans les deux circonstances, il est montré que la continuité du sacerdoce sacrificiel d'Aaron est dépendant de la médiation sacerdotale de Moïse et de sa relation unique avec Dieu.

En ces deux épisodes se trouve combinés la tentative de transformer le culte israélite en quelque chose de plus agréable et l'essai de faire subsister tout seul le sacerdoce sacrificiel, indépendamment de la médiation de la Parole. C'est là toute l'histoire d'Israël à travers les siècles. L'attrait pour le culte des dieux de la nature et des divinités féminines ou *Astarot* représente la tentation de façonner le culte suivant les formes régies par le désir de l'homme, tandis que la tendance à rendre le sacerdoce sacrificiel indépendant de la Parole prophétique de Dieu représente la tentation d'échapper à la rencontre ou à la confrontation directe avec le Dieu vivant (5). Plus les formes liturgiques (εἴδη) sont changées en idoles (εἴδωλα), moins les hommes sont dérangés par un Dieu qui parle.

(5) Ce furent essentiellement ces mêmes tentations qui assaillirent l'Eglise chrétienne dans les pays méditerranéens.

L'Ancien Testament nous déclare que le péché est si profondément enraciné en l'homme qu'il cherche à ériger les prescriptions divines du culte en un rituel sacerdotal efficace en lui-même, et en une forme qui collabore à ses propres désirs. Ce fut là certainement le grand péché d'Israël. Il chercha à rendre le Temple et sa liturgie indépendants de la Parole de Dieu et à l'assimiler au culte de la nature afin qu'il devienne une liturgie d'oblation qui agisse sur Dieu, qui influence la volonté de Dieu.

Contre cette indépendance et cette perversion du sacerdoce et de la liturgie sacerdotale, Dieu envoya les prophètes, dont la plupart était issu du sacerdoce lui-même ; il leur donna pour mission de protester contre la transmutation de la liturgie en idolâtrie, contre la transmutation des formes liturgiques du témoignage en des formes durcies et se suffisant à elles-mêmes, qui ne servaient à donner à Israël qu'un faux sentiment de sécurité. Le langage de la Parole de Dieu chez les prophètes est souvent aussi violent qu'il est saisissant. "Je hais, je méprise vos fêtes, pour vos solennités je n'ai que dégoût. Quand vous m'offrez des holocaustes... vos oblations, je n'en veux pas, vos sacrifices de bêtes grasses, je ne les regarde pas" (Amos 5.21 s). Ainsi, du cœur même du culte d'Israël, s'élève une suspension prophétique et eschatologique de la liturgie sacerdotale, car la réponse du jour du Seigneur sera ténèbres, et non pas lumière (Amos 5.18). Au lieu du sacrifice sacerdotal, c'est l'obéissance et la miséricorde qui sont exigées. De plus en plus les prophètes en vinrent à insister sur le fait que la Parole de Dieu était action dynamique, et qu'il y avait lieu de l'honorer dans la chair et le sang où elle s'accomplit. A moins que la Parole de Dieu ne s'accomplisse dans l'existence même d'Israël, le témoignage sacerdotal du culte est dérision. Et comme les prophètes sont rejetés avec mépris, Dieu à la fin promet de détruire le Temple et de renverser ainsi la fausse sécurité d'Israël (Jér. 7.1 ss) qui repose sur une perversion pécheresse des prescriptions divines du sacerdoce et du culte. Cette perversion ne correspondait pas à l'Alliance qui était scellée par la circoncision dans la chair de chacun des fils d'Israël, faisant d'Israël un sacerdoce royal, et qui requérait que la vie entière d'Israël au sein de l'Alliance répondît par le cœur et les lèvres et les oreilles à la Volonté révélée de Dieu. Le vrai culte doit s'accomplir dans la chair ; et le vrai culte d'Israël regarde donc vers le jour du Seigneur où sa Parole deviendra événement et sera décrétée vérité au cœur même de son peuple. Ainsi toute l'intention du culte est d'attirer l'attention sur une nouvelle Alliance quand la Parole de Dieu sera gravée sur les tables du cœur et que la vérité jaillira hors de terre.

C'est dans la même ligne aussi que les prophètes-du-culte, en un langage tiré des sacrifices sacerdotaux et des grands événements de salut de l'Exode, prolongés liturgiquement dans les sacrifices, placent devant Israël la doctrine du Serviteur souffrant. Comme un agneau mené à la boucherie, le Serviteur personnifie dans la chair

et le sang l'Alliance de Dieu avec Israël. Ici les deux aspects du sacerdoce sont réunis en un seul ; car les conceptions de Moïse et d'Aaron sont télescopées dans l'existence vicaire du Serviteur du Seigneur, afin de mettre en évidence à la fois l'action rédemptrice de Dieu en faveur d'Israël, et le sacrifice d'obéissance qui doit faire partie de la vie d'Israël. C'est ici le merveilleux point culminant de l'Ancien Testament, où celui-ci indique l'union de Dieu et de l'homme dans la rédemption messianique, et fait irruption dans l'Evangile.

Après l'exil il se fait un changement remarquable dans toute la situation. Nous trouvons une réhabilitation de l'ancien culte en une forme liturgique définitive ; mais nous constatons aussi une réhabilitation de la Parole de Dieu, principalement sous forme d' "Enseignement". C'est alors que commence l'ère de la loi liturgisée et de la liturgie légalisée. Déjà le scribe émerge au premier plan en compagnie du prêtre. Loi et liturgie vont la main dans la main, mais de telle manière qu'elles sont rendues indépendantes et se suffisent à elles-mêmes : l'Ecriture est liturgisée et le cléricalisme, légalisé. Ici il n'y a pas de place pour le prophète, pour l'intervention directe de la Parole charismatique, car la Parole de Dieu est rendue sans effet par les traditions des hommes. Dans le développement de cette situation, Ezéchiel avait déjà vu la *Shekinah* quitter le Temple comme elle avait quitté le Tabernacle d'Aaron dans sa révolte à cause de Moïse, et le Psaume 74 dit : "Nos signes ont cessé, il n'est plus de prophètes". Sans la médiation sacerdotale de la Parole de Dieu et son intervention dynamique dans la vie d'Israël, Israël est abandonné de Dieu, durci par le péché dans l'utilisation même des rites de grâce. Et Daniel parle de péchés scellés, de la vision et de la prophétie scellées jusqu'à la venue de l'Oint (Dan. 9.24 s).

Telle était la situation dans laquelle Jésus-Christ naquit ; enfin, la Parole de Dieu, qui étendait son ombre sur le culte d'Israël et parvenait aux prophètes, s'est faite chair et a séjourné parmi les hommes, pleine de grâce et de vérité (Jn. 1.14 s). La *Shekinah*, gloire de Dieu, demeure en un Homme. Il est lui-même à la fois l'Agneau de Dieu et le Temple de Dieu (Jn. 1.29-36 ; 4.21 s). Mais le retour de la Parole de Dieu parmi les siens, où elle n'avait pas été reçue, signifie l'irruption du Royaume de Dieu dans la sphère de l'Ecriture liturgisée et de la liturgie légalisée, dans la servitude du scribe et du prêtre (Jn. 1.19 s). Le Jour du Seigneur si longuement désiré est un jour de jugement, mais aussi une nouvelle vie. "Détruisez ce sanctuaire ; en trois jours je le relèverai" (Jn. 2.19). Là où la Parole du Dieu vivant est faite chair, les deux aspects du sacerdoce sont combinés et accomplis. Jésus-Christ comprenait en lui-même à la fois l'action salvatrice de Dieu envers l'homme, et la parfaite obéissance de l'homme envers Dieu (Jn. 5.17-47). Il est lui-même (Ἐγώ Εἰμι — Jn. 6.35 ; 8.12 ; 10.7, 11 ; 11.25 ; 14.6 ; 15.1), la forme complète de l'action divine, la Parole faite chair, et la forme

parfaite de la réponse humaine en obéissance au Père. "Le Père et moi, nous sommes un" (Jn. 10.30). Il peut donc dire : "Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. Nul ne va au Père que par moi" (Jn. 14.6).

C'est cela que nous trouvons dans les pages des Evangiles synoptiques. Jésus pénètre dans la tradition des prophètes-du-culte; et c'est en premier lieu comme Parole de Dieu qu'il s'approche de la Croix, mais c'est la Parole faite chair. Il est en même temps la Parole de Dieu adressée à l'homme, et pour la première fois une véritable parole d'homme adressée à Dieu (6). Il est vrai Dieu et vrai Homme, en union hypostatique dans une seule Personne ; et c'est ainsi qu'il pénètre dans la tension entre la fidélité divine de l'alliance et l'infidélité humaine pour réaliser, au sein de l'hostilité de l'homme pour Dieu, l'union complète de Dieu et de l'homme. En Jésus-Christ, la Parole demeurant parmi les hommes, nous avons la rencontre ultime et définitive de Dieu et de l'homme ; et c'était sur cette rencontre que la Tente de Réunion de l'Ancien Testament attirait l'attention. Mais ici nous avons en une seule Personne la complète Parole de Dieu adressée à l'homme en grâce et vérité, et le témoignage complet de l'homme à la grâce et à la vérité de Dieu. Ici nous avons celui qui pénètre au centre de notre éloignement religieux de Dieu, qui repose sur la perversion et de l'Ecriture, et du sacerdoce ; il est celui qui demande des comptes au scribe comme au prêtre. Il est la Parole qui a le pouvoir sur terre de pardonner les péchés et de guérir les malades. Il a autorité sur le Sabbat et sur le Temple lui-même qu'il veut à tout prix purifier avant l' "heure" du sacrifice. Il est le Messie, l'Oint, Prophète, Prêtre et Roi en un, le Seigneur lui-même venu soudain à son Temple. D'un bout à l'autre, c'est en premier lieu comme Parole de Dieu que le Christ pousse à la réconciliation, et insiste pour que le Royaume souverain de Dieu fasse irruption dans sa Parole.

Cela signifie que Jésus insiste sur la subordination du sacerdoce et de la fonction sacerdotale à l'initiative souveraine et à la grâce royale de Dieu. Et en conséquence, premier de tous, il se met à la place du Prophète ; et lorsque la Parole faite chair proclame la Parole de pardon, de guérison et de paix, et alors seulement, en obéissance sacerdotale à la Parole de Dieu, il s'avance vers la liturgie vivante et véritable de la rédemption. La primauté de la Parole de pardon et de purification est visible dans le fait que Jésus ne parle pas de lui-même en termes cultuels ; il ne fait pas non plus appel aux métaphores liturgiques dans ses paraboles, et seulement en quelques rares occasions dans son enseignement. C'est aussi visible dans le fait que, après avoir pardonné et guéri un homme, il le renvoie aux prêtres (Matt. 8.4; Mc. 14.4; Luc 5.14); et il agit ainsi pour que l'homme témoigne auprès d'eux (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς) de sorte que les prêtres puissent rendre témoi-

(6) Cf. Héb. 4.12 s : ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ... πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.

gnage, avec les sacrifices appropriés, à l'action souveraine de la Parole prononcée par le Christ en purifiant et guérissant. Ceci veut dire que Jésus force le sacerdoce dans sa fonction propre de témoignage à la Vérité, de reconnaissance liturgique de ce que Dieu a fait et prononcé dans sa grâce. Le fait significatif est que, tandis qu'en Parole Jésus exerce son ministère prophétique, dans son action il exerce son ministère sacerdotal. C'est comme Serviteur souffrant du Seigneur qu'il réunit les deux en lui.

C'est cette union qui ressort si fortement dans le quatrième Evangile. Dès le Prologue, comme nous l'avons vu, la Parole, cachée jusqu'alors dans le sein du Père, fait irruption dans l'histoire (ὁ λόγος ἐγένετο), demeurant parmi les hommes d'après le modèle du *dabar* du culte vétéro-testamentaire. On a rendu témoignage à sa gloire manifeste, pleine de grâce et de vérité. Il faut en particulier discerner la transposition, dans l'histoire de l'Evangile, de la liturgie du Jour des Expiations avec sa montée au Saint des Saints. Dès le début, se trouvent réunies l'idée de l'Agneau "esaïen" mené à la boucherie comme Serviteur souffrant avec celle de l'Agneau "pentateucal" qui, comme le prêtre officiant, est lavé dans le bassin des ablutions avant le sacrifice sur l'autel. Ainsi, la vieille liturgie sacerdotale, accomplie dans la chair, est précipitée à travers la purification du Temple et les fêtes de l'année vers son aboutissement de la dernière semaine qui rassemble et récapitule toute l'action cultuelle : Jésus-Christ, en intercession de grand-prêtre, s'offre en sacrifice comme Agneau de Dieu. Il est à la fois Victime et Prêtre, à la fois le Jugé et l'Intercesseur. Puis, après être monté au trône du Père, le Christ ressuscité retourne à son peuple en attente avec la salutation liturgique de réconciliation avec Dieu : "Paix soit avec vous" ; et il accomplit la bénédiction en soufflant sur eux le Saint-Esprit (Jn. 20.17 ss).

Quand nous interrogeons les Epîtres du Nouveau Testament sur la théologie du ministère sacerdotal du Christ, nous trouvons deux accents principaux qui correspondent très clairement aux deux principaux aspects du sacerdoce esquissés dans l'Ancien Testament et accomplis si merveilleusement en Christ lui-même : la médiation de la Parole de Dieu et le témoignage liturgique qui lui est rendu, et, comme une voûte au-dessus d'eux, ainsi que dans les Evangiles, le concept du Royaume messianique. Ce double aspect est très évident dans les Epîtres de saint Paul d'une part, et dans l'Epître aux Hébreux de l'autre. En effet, les premières traitent surtout de la rédemption en termes de justification et d'expiation devant la Parole ou la Loi de Dieu ; et l'Epître aux Hébreux parle beaucoup de la rédemption de la manière suivante : c'est l'oblation de lui-même que le Christ accomplit en tant que grand-prêtre, et c'est l'oblation de son Intercession céleste. Il n'y a pas là toutefois différence d'opposition entre les Epîtres, mais différence d'accentuation. Les premières impliquent la dernière et celle-ci est en corrélation avec les autres. Une doctrine néo-testamentaire du Sacerdoce

du Christ et de son sacrifice repose sur ce double fondement. L'Epître aux Hébreux s'adressent à ceux qui ont affaire à la liturgie juive, et elle utilise les termes de ces actions vétéro-testamentaires dont l'accomplissement manifeste est visible en Christ, telle la relation de l'ascension du Christ avec la montée du grand-prêtre au Saint des Saints ; mais, dans cette Epître, on fait très peu mention de la résurrection ou des quarante jours sur terre du Christ, car il n'y a pas d'analogie dans le culte de l'Ancien Testament. Saint Paul, par contre, concentre une bonne part d'attention sur la résurrection du Christ et la signification qu'elle projette sur l'acte de rédemption de la Croix. Il n'utilise le langage sacerdotal de l'Ancien Testament qu'aux points cruciaux de sa doctrine de la rédemption, et pense en premier lieu à l'ordonnance de la grâce promulguée par Dieu et à la révélation de la justice divine. C'est lorsque saint Paul en vient à expliquer la vie et le ministère chrétiens comme témoignage rendu à la mort du Christ, qu'il emploie le langage sacerdotal du sacrifice. La liturgie pour saint Paul est avant tout la liturgie de la vie dans la chair et le sang en témoignage à la mort et à la résurrection. En ce sens, la liturgie de la Cène est célébrée dans la vie du Corps unique qui témoigne, à propos de la mort du Seigneur Jésus, que la vie du Christ peut être aussi rendue manifeste dans nos corps mortels. En d'autres termes, la λογικὴ λατρεία ou la λειτουργία, c'est la vie eucharistique de la nouvelle humanité, donnée à l'Eglise en Jésus-Christ et accomplie par celle-ci, Corps du Christ. Ainsi, nous nous tournons surtout vers saint Paul pour comprendre le sacerdoce de l'Eglise (ἱερατεία, ἱεράτευμα), et surtout vers l'auteur de l'Epître aux Hébreux pour comprendre le Sacerdoce suprême du Christ.

Il suffira ici de concentrer notre attention sur un seul passage significatif de l'Epître aux Hébreux (3.1 ss) : "En conséquence, frères saints, vous qui avez en partage une vocation céleste (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι), considérez l'apôtre et grand-prêtre de notre profession de foi, Jésus (κατανοήσατε τὸν Ἀπόστολον καὶ Ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν) ; il est fidèle à celui qui l'a institué (πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν), comme Moïse le fut aussi dans toute sa maison (ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ)". Nous avons ici la description de la double fonction du Christ en médiation sacerdotale. Il est l'Apôtre ou *Shaliach* de Dieu (7), et il est aussi notre Grand Prêtre fait en tous points semblable à nous, excepté le péché. Ce double ministère est l'œuvre ou l'ordonnance de Dieu, et en ce double ministère, le Christ demeure absolument fidèle (πιστόν).

L'auteur a déjà expliqué que le Christ est le Fils de Dieu, sa révélation pleine et dernière. Il est la Parole ou Fils du Père envoyé dans le monde, et il est donc l'Apôtre de Dieu. C'est là le point

(7) Le Jour des Expiations, on considérait le grand prêtre comme *Shaliach* de Dieu et non des hommes. Voir W. Manson, *The Epistle to the Hebrews*, p. 54.

primordial exposé dans l'Epître ; et ce n'est qu'après l'avoir énoncé que l'Apôtre poursuit en parlant du Christ Grand Prêtre, mais en mettant en lumière que le Sacerdoce suprême du Christ fait partie de sa qualité de Fils, et n'a pas de fonction ni de statut indépendants (cf. 5.5 s). De sorte que Jésus accomplit parfaitement et transcende tout ce que Moïse représentait dans l'Ancien Testament. Il poursuit donc en disant : "Moïse, à la vérité, a été fidèle dans toute sa maison, en qualité de serviteur (Nb. 12.7), pour témoigner de ce qui devait être dit par la suite (καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων) ; tandis que le Christ, lui, l'a été en qualité de fils, à la tête de sa maison (Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ). Et sa maison, c'est nous, pourvu que nous gardions l'assurance et la joyeuse fierté de l'espérance".

Nous trouvons ici le concept du "fils de la maison". Le terme hébreu qui le désigne, *ben-baït*, est traduit de diverses façons dans la Septante. Il est parfois rendu par οἰκονόμος ou maître de maison, dans le sens de οἰκοδεσπότης (*asher al habaït*). Mais οἰκονόμος peut aussi être utilisé pour désigner l'esclave ou l'intendant d'une maison. Il est appliqué dans ce sens à Moïse, comme dans le passage de Nombres 12.7 auquel on s'est référé plus haut. Moïse est le *ben-baït* ou οἰκονόμος de la Maison de Dieu et Aaron lui est subordonné. Mais lorsqu'on applique le terme οἰκονόμος à un serviteur, il est aussi rendu par le terme δοῦλος ; et l'un et l'autre sont utilisés à propos de Moïse.

Dans le Nouveau Testament, on trouve l'utilisation des trois termes grecs pour rendre l'hébreu *ben-baït*. Dans les paraboles de Jésus, οἰκονόμος et δοῦλος décrivent tous deux le "fils de la maison" (cf. Luc 12.42 s et Matt. 12.45 s), ou l'intendant fidèle (πιστὸς οἰκονόμος), ou le serviteur fidèle (πιστὸς δοῦλος). C'est le même terme hébreu qui se trouve à l'arrière-plan de ce passage d'Hébreux 3, mais ici on interprète *ben-baït* par δοῦλος quand il se réfère à Moïse et par υἱος quand c'est au Christ. Moïse est fidèle *dans* toute sa maison en qualité de serviteur (θεράπων étant utilisé pour mettre en lumière sa relation au Christ), et son ministère, comparé au Christ, est décrit en termes de témoignage (εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων) ; Christ est le véritable *ben-baït* qui, en tant que Fils rendu parfait, exerce son ministère *à la tête de* sa maison, maison que nous sommes, c'est-à-dire l'Eglise.

Dans ce passage particulier, l'œuvre du Christ comme Apôtre et Grand Prêtre — l'un et l'autre étant pris dans le sens de "Fils à la tête de sa maison" — est décrite par le terme de confession, ὁμολογία, mot qui apparaît dans trois autres passages (3.1 ; 4.14 ; 10.23). En chaque cas, il fait avant tout appel à la confession du Grand Prêtre quand il pénètre à l'intérieur du voile. C'est la confession de notre péché en présence de Dieu, et la confession du juste jugement de Dieu sur notre péché. Comme Apôtre, le Christ rend témoignage à la Sainteté de Dieu. En tant que Grand Prêtre,

il reconnaît ce témoignage et le ratifie en disant "Amen". De nouveau comme Apôtre de Dieu, il confesse la miséricorde et la grâce de Dieu, sa volonté de pardonner et de réconcilier. Grand Prêtre, il intercède pour les hommes, et les confesse devant la face de Dieu. Mais il ne faut pas comprendre uniquement la confession et l'intercession dans un sens verbal, mais les considérer comme de véritables événements historiques de la vie et de la passion du Christ. En conséquence, l'Epître aux Hébreux en parle comme de la vie et de l'obéissance mêmes de Jésus ; en celles-ci, en tant qu'Apôtre de Dieu et Grand Prêtre, il mena à bon terme ses rapports avec les pécheurs jusqu'à la fin, jusqu'à l'achèvement de son œuvre sur la Croix, devenant ainsi l'Auteur et le Consommateur de notre foi.

C'est exactement ce que nous voyons dans le récit des Evangiles. Dieu, et cependant Homme, le Christ se place au milieu de nous pour triompher de notre éloignement du Père et nous réconcilier avec lui. En tant que Dieu, il agit avec la constance de la vérité divine et de l'amour dans le jugement ; en tant qu'homme, il agit avec une ferme obéissance au Père. En cette unité de la constance divino-humaine, la Parole de Dieu est proclamée, la Parole de Vérité et de Grâce est décrétée dans notre existence de chair et de sang, et la réponse de l'homme est donnée dans l'obéissance d'une vie parfaite, dans la prière, qui exprime tout l'assentiment de Jésus à la volonté de Dieu, lorsque celle-ci est confrontée à la volonté de l'Homme : "Que ta volonté soit faite et non la mienne". C'est la prière qu'il enseigne à son peuple et met sur ses lèvres : "Notre Père qui es aux Cieux, ton nom soit sanctifié, ton règne vienne, ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel".

En cette unité de la vérité et de la fidélité quant à Dieu et quant à l'homme, Jésus endura la Croix. Il fit alors devant Ponce-Pilate une belle confession, dans laquelle l'Eglise primitive vit une contre-partie terrestre à sa confession devant le Père des Cieux : "Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père qui est dans les Cieux". Mais cette confession du Christ, Apôtre et Grand Prêtre, n'est pas seulement verbale, car à la Croix elle devient jugement même de Dieu et soumission véritable du Christ en parfaite obéissance jusqu'à la mort. C'est une confession actualisée une fois pour toutes en un événement historique. C'est cette actualisation même en tant qu'événement, accomplissement liturgique de la Parole et de l'Oblation, qui fait sortir le sacrifice de Jésus de la sphère des simples culte ou action liturgique, et nous révèle que l'action liturgique n'est que témoignage à la réalité concrète. Mais bien que ceci soit une réalité historique concrète, c'est aussi une réalité spirituelle éternelle, car le Christ a ouvert par sa rédemption une nouvelle voie de vie menant au Père. Après son ascension il vit à jamais devant la face du Père, agissant comme notre *Leitourgos* et notre Intercesseur, car il nous confesse devant la face de Dieu comme ceux pour lesquels il est

mort, comme ceux dont il a inscrit les noms en tant que membres de son Corps.

Parce que c'est la confession du Christ, c'est aussi notre confession. Nous pouvons à présent faire nôtre sa confession, mettre sur nos lèvres sa réponse, sa prière, et en son nom nous présenter hardiment devant le trône de la grâce. Cette confession est *la* chose à laquelle nous tenons. C'est la confession de notre espérance, car celle-ci repose tout entière sur l'obéissance du Christ à la Croix et sur sa confession devant le Père. La confession de l'Eglise qui répond à celle du Grand Prêtre, c'est le sacrifice continuel de louange et d'action de grâces à Dieu. La réconciliation soudée par le Christ a été accomplie une fois pour toutes et de par sa nature même ne peut être répétée, mais il lui a été donné une contre-partie dans l'Eglise sous la forme de la prière et de la louange eucharistique.

Il nous faut insister ici sur trois faits d'importance capitale :

a) En Jésus-Christ, Apôtre et Grand Prêtre, les deux aspects du sacerdoce sont accomplis ; mais ils le sont en sa qualité de Fils et sur le terrain où celle-ci le place. Il n'est pas prêtre au sens où il symboliserait — confesserait sacerdotalement — quelque chose d'autre que ce que fait Dieu. Non, il est le Fils de Dieu, Dieu lui-même descendu en tant que Prêtre pour prendre part à notre humanité. C'est comme Fils de Dieu et en raison de son incarnation qu'il monte vers les Lieux Saints. Nous dépassons la conception du sacerdoce d'Aaron pour atteindre à un sacerdoce d'un autre ordre. Il est Prêtre en un sens total accomplissant le sacerdoce mosaïque par sa Parole, identique à un acte de Roi, et accomplissant le sacerdoce aaronique par son offrande identique à sa Personne. C'est le Sacerdoce royal, dans la coïncidence de la Grâce et de la Toute-Puissance, dans l'identité de la Personne et de l'Œuvre. En tant que tel, c'est aussi unique que Dieu lui-même.

b) Les deux parties du sacerdoce sont accomplies *pour nous*. L'acte de Dieu en Christ pour nous, et l'acte de l'homme en Christ pour nous, en une rédemption de nature substitutive, sont inséparables. Il ne faut pas seulement considérer le Christ, Fils de Dieu ou Apôtre venu de Dieu, ayant fait pour nous ce que nous ne pouvions pas faire ; mais aussi le voir, Grand Prêtre en notre humanité, ayant fait pour nous ce que nous ne pouvions pas faire. Il a une fois pour toutes offert à Dieu notre obéissance, notre répons, notre témoignage, notre amen. Il devint notre frère humain et offrit de notre part une obéissance humaine, un répons humain, un témoignage humain et un amen humain, de sorte qu'en lui notre réponse à Dieu en vie, culte, et prière est déjà accomplie. Il est, au sens le plus plein, notre ὁμολογία. Celle-ci ne peut donc être que nôtre, si elle implique la mise de côté (ἀθετήσις) de l'obéissance, du répons, du témoignage, de l'amen, et même du culte et de la prière que nous offrons de notre propre initiative. La signification fondamentale du Sacerdoce substitutif du Christ ne se trouve pas

dans le fait que sa parfaite offrande de lui-même complète et achève nos offrandes imparfaites, mais que celles-ci sont remplacées par l'offrande accomplie de lui-même. Nous ne pouvons offrir que ce qui a déjà été offert en notre nom, et l'offrir de la seule façon appropriée à une telle offrande substitutive : par la prière, l'action de grâces et la louange.

c) Le Christ Jésus qui s'offrit lui-même à Dieu pour nous par l'Esprit éternel est monté au ciel et vit à jamais comme notre Intercesseur. C'est en tant que notre Frère, porteur de notre humanité, qu'il est monté au ciel où il se présente éternellement devant la face de Dieu, et nous présente en lui-même. En tant que tel, il n'est pas seulement notre parole adressée à Dieu, mais la Parole de Dieu qui nous est adressée. Vis-à-vis de Dieu, il est notre Avocat et notre Grand Prêtre ; mais vis-à-vis de l'homme, il est l'assurance de la paix et de l'amour divins envers nous, l'assurance qu'*en lui* Dieu nous accepte. L'Esprit même par lequel il s'offrit éternellement au Père, il l'a envoyé sur nous en sa bénédiction de Grand Prêtre, accomplissant dans la vie de son Eglise sur terre ce qu'il a accompli en notre nom dans les cieux. C'est le mystère indescriptible que l'*Apocalypse* tente de traduire en mots dans son chapitre initial : la présence, à travers l'Esprit, du Christ ressuscité au sein de son Eglise sur terre. "Revêtu d'une longue robe serrée à la hauteur de la poitrine d'une ceinture d'or", il est le Grand Prêtre royal. "A lui qui nous aime et nous a lavés de nos péchés par son sang, qui a fait de nous une Royauté de Prêtres pour Dieu son Père ; à lui donc la gloire et la puissance pour les siècles des siècles ! Amen" (Ap. 1.5 s).

L'Epître aux Hébreux parle de ce Sacerdoce royal du Christ, "le Fils rendu parfait", de la manière suivante : "Nous avons un pareil grand prêtre qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, ministre (Λειτουργός) du sanctuaire et de la Tente, la vraie, celle que le Seigneur, non un homme, a dressée. Tout grand prêtre, en effet, est établi pour offrir des dons et des sacrifices ; d'où la nécessité pour lui aussi d'avoir quelque chose à offrir" (Héb. 8.1-3). Le mot *Leitourgos*, très adéquatement utilisé ici, décrit le Prêtre royal, ainsi que le montre clairement l'examen de son utilisation dans la Bible.

En grec profane, les mots λειτουργεῖν et λειτουργία ont un sens politique et corporatif. Ils se réfèrent au travail, ἔργον, du λαός, c'est-à-dire qu'ils se rapportent au travail ou au service du peuple conçus en tant que devoir public corporatif. Mais ce service est en liaison avec une tête, il est entrepris par le chef d'état ou le roi comme représentant dont on peut dire qu'il est λειτουργός et qu'il exerce la λειτουργία que ce soit dans le sens cultuel ou civil. Cette implication, dans les termes, d'un corps constitué et d'un roi s'adapte très bien à la notion biblique de sacerdoce royal, bien qu'il n'y ait aucun mot ni aucune expression hébraïques qui correspondent exactement à la signification grecque de λειτουργεῖν et de ses dérivés.

Ce terme n'est jamais appliqué dans la Septante au service civil ou profane, mais uniquement au service cultuel (cf. Ez. 44.12 ; II Chr. 18.16) et c'est dans ce sens qu'il est employé dans le Nouveau Testament (cf. Héb. 9.21 ; 10.11 ; 8.2,6 ; Luc 1.23). En ce sens le mot λειτουργεῖν traduit souvent l'hébreu *shérét*, qui signifie servir, assister, être au service de. Quand on utilise *shérét*, généralement il est traduit par δουλεύειν, mais quand on l'utilise en un sens cultuel, on le rend en général par λειτουργεῖν, et quelquefois par λατρεύειν, διακονεῖν, δουλεύειν, θεραπεύειν. D'autre part, le substantif λειτουργία rend habituellement, dans la Septante, *abodah*, service, quand on l'utilise en un sens cultuel et quand la notion de ministre-serviteur est prédominante. En d'autres termes, on l'utilise pour exprimer le service sacerdotal du Tabernacle ou Temple. Une fois (Dan. 7.10), il est aussi appliqué à l'adoration de Dieu par les anges ; et il est fréquemment, dans le Livre de la Sagesse, en rapport avec la prière et l'adoration.

Ainsi, dans l'Ancien Testament grec, on applique presqu'exclusivement les mots λειτουργεῖν et λειτουργία au culte sacrificiel. Mais dans le Nouveau Testament s'opère un changement radical (διόρθωσις, Héb. 9.8). Comme termes chrétiens, on les utilise avec une nuance sacerdotale et même sacrificielle, mais non plus en relation avec les cérémonies ou les observances religieuses. On les applique au ministère de toute l'Eglise vis-à-vis du ministère céleste du Christ. De sorte qu'on parle du Christ comme du *Leitourgos* du culte céleste dans la Tente de Vérité que le Seigneur, non un homme, a dressée (Héb. 8.2). L'entourant comme une flamme ardente se tiennent ses ministres ou *leitourgoi* (Héb. 1.7), esprits liturgiques (λειτουργικὰ πνεύματα) envoyés pour exercer un ministère en faveur de ceux qui doivent hériter du salut (Héb. 1.14).

D'autre part, les termes λειτουργεῖν et λειτουργία sont utilisés en règle générale pour exprimer la vie et le travail de l'Eglise et son ministère de prière et de prédication de l'Evangile. Ainsi, dans Act. 13.2, λειτουργεῖν est appliqué à la prière accompagnant une ordination à l'activité missionnaire, et Paul, un de ceux ainsi ordonné par l'imposition des mains, peut parler de lui-même comme du *leitourgos* du Christ auprès des Gentils décrivant son activité missionnaire comme ἱερουργεῖν τὸ εὐαγγέλιον (Rom. 15.16). En même temps, Paul peut parler du service de l'amour comme d' "une liturgie d'actions de grâces envers Dieu" (II Cor. 9.12). De la même manière il utilise le verbe λειτουργεῖν pour parler du ministère des Gentils envers l'Eglise-mère de Jérusalem, au moyen de biens temporels, d'une aide financière (Rom. 15.27) (8), ou pour

(8) Dans la même ligne, la visite de Paul à l'Eglise de Jérusalem est décrite par le verbe ἀναβαίνειν (Act. 18.22), qui est le mot normal utilisé pour la montée à Jérusalem au Temple, et la montée dans le Temple au Saint des Saints. L'équivalent hébreu est *âlah* et le nom correspondant veut aussi dire oblation, *ôlah*. En tant que telle cette expression fut ainsi appliquée à l'ascension du Christ, en parlant de sa montée dans le Saint Lieu, et de son oblation de lui-même.

parler du service que lui rend l'Eglise de Philippes qui pourvoit à ses besoins, par l'intermédiaire d'Epaphrodite (Phil. 2.25). Puis il y a l'étonnant passage de Phil. 2.17 où Paul parle de son prochain martyre comme d'une libation sacrificielle "offerte sur le sacrifice et le service de votre foi" (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν).

Dans tous ces passages, Paul oriente l'idée d'action liturgique dans le sens de la vie et du travail de l'Eglise qui se dépense dans l'Evangile et dans le ministère chrétien de l'amour réciproque. Il considère cette liturgie de la vie et de l'amour, dans l'Evangile, comme la liturgie concrétisée d'actions de grâces envers Dieu. C'est la liturgie célébrée dans la chair, ordonnée dans le corps, comme oblation sacrificielle à Dieu, θυσία, ἡ ὀσφρὰ et εὐωδία (II Cor. 2.15 ; Eph. 5.2 ; Rom. 12.16 ; 15.16 ; Phil. 2.17 ; 4.18 ; Act. 24.17).

Ceci nous ramène au mot θυσία, utilisé par Héb. 8.3 pour parler du sacrifice du Prêtre Royal. Dans la Bible grecque, ce mot traduit régulièrement les termes hébraïques *zèbach* et *minechah*, qui se réfèrent au sacrifice substitutif qui doit être réalisé dans la vie. De même, dans le Nouveau Testament, il est appliqué à une offrande due et appropriée à Dieu, mais qui est réalisée dans la vie et la communauté de l'Eglise (Rom. 12.1 ; Phil. 2.17 ; 4.18 ; Héb. 13.15, 16 ; I Pie. 2.5 ; Héb. 10. 5-8). Le Christ fut une fois pour toutes sacrifié à notre place sur la Croix mais il est monté au Saint Lieu et vit à jamais pour se présenter (et nous *en lui* à cause de lui *pour nous*) devant la face du Père. Cet acte sacrificiel du Christ, accompli une fois pour toutes et demeurant dans sa vie éternelle en présence de Dieu, est réalisé dans la vie de son peuple, non par répétition de son sacrifice substitutif, mais par la mort et la résurrection avec le Christ dans la foi et la vie, et par le culte de sa présentation de lui-même à Dieu (Rom. 12.1 ; I Pie. 2.5). Ce sacrifice de l'Eglise en culte, ministère et vie est entièrement non-propitiatoire, non-expiatoire. Il est essentiellement eucharistique. "Vous aussi, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint (οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον), en vue d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ. Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal (βασιλειον ιεράτευμα), une nation sainte, un peuple acquis pour annoncer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière" (I Pie. 2.5, 9 ; cf. Ex. 19.16 ; Es. 61.6).

Qu'a-t-on voulu dire par "sacrifices spirituels" (πνευματικαὶ θυσίαι) ? Cette expression est en relation avec le "culte logique" de saint Paul (λογική λατρεία, Rom. 12.1). On sera peut-être aidé à l'appréciation de cette signification par le rappel d'un autre élément de l'enseignement de l'Ancien Testament : "Et maintenant, Israël, que te demande le Seigneur ton Dieu ? Sinon de craindre le Seigneur ton Dieu, de suivre toutes ses voies, de l'aimer, de servir le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme" (λατρεύειν

κυρίῳ τῷ θεῷ σοῦ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σοῦ καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς, Deut. 10.12 ; cf. Deut. 11.1). Dans la Septante, le mot λατρεύειν, utilisé ici, peut être l'équivalent de θύειν, "sacrifier au Seigneur" (Ex. 8.4, 16), tandis que le substantif, λατρεία, est généralement appliqué au culte d'Israël à la Pâque (Ex. 12.25 s ; 13.5). A certains égards, il est plus ou moins l'équivalent de λειτουργία, et traduit le même mot hébreu (*abodah*). On le trouve aussi tel quel dans le Nouveau Testament (Héb. 9.6 ; 10.2).

Le culte de Dieu par le cœur et par l'esprit demeure toutefois le caractère distinctif de λατρεία. En ce sens, le type suprême de sacrifice était le sacrifice d'action de grâces, ou le sacrifice de louange (Lev. 7.11 s ; Héb. 13.15 ; I Pie. 2.9). Ainsi "les rabbins déclarent que, dans l'Ere messianique, aucun sacrifice ne sera plus nécessaire hormis le sacrifice d'action de grâces. Tous les sacrifices auront achevé leur mission éducative — tous sauf celui qui inculque le devoir de gratitude. Ce sacrifice sera continué pour toujours" (9).

Le mot λατρεία en vint à désigner le culte dans ce sens messianique et eschatologique. Et cela apparaît au premier coup d'œil dans les pages du Nouveau Testament. Zacharie, le Père de Jean-Baptiste, rappelle les promesses messianiques annoncées par la bouche des prophètes : "De nous donner d'être affranchis de la crainte, délivrés des mains de l'oppresseur, que nous le servions en justice et sainteté (λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ) devant sa face tout au long de nos jours" (Luc 1.74). Ainsi le Nouveau Testament considère que l'Ancien Testament vise au-delà de lui-même à un accomplissement messianique dans le Royaume de Dieu (Luc 2.37 s ; Act. 26.7).

Ce changement eschatologique est très clairement révélé dans l'Epître aux Hébreux. Le Saint-Esprit indique, par la nature même des ordonnances liturgiques de l'Ancien Testament, leur imperfection (Héb. 9.8). Ces ordonnances étaient pour la chair l'attente du temps de la réforme (μέχρι καιροῦ διορθώσεως, Héb. 9.10) qui fut accompli avec la venue du Christ. "Combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous servions le Dieu vivant" (Héb. 9.14). Ce contraste entre la *latreia* du Nouveau Testament et la *latreia* de l'Ancien Testament est merveilleusement élaboré dans les douzième et treizième chapitres de l'Epître. Nous avons ici une nouvelle compréhension du culte en rapport avec l'œuvre achevée du Christ et en rapport avec l'Esprit ; par cette nouvelle compréhension, nous sommes libres de rendre un culte à Dieu en vraie crainte et en véritable amour, en nouvelle obéissance aux nouveaux commandements d'amour.

Il y a ici deux idées prédominantes : a) le sacrifice du Christ a lavé notre conscience de la peur et de l'anxiété que nous ressentions à cause de la justification légale, et nous vivons dans la

(9) J. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs, Leviticus*, p. 60.

reconnaissance ; b) l'Esprit nous a délivrés des œuvres mortes et des ordonnances charnelles du rituel, de sorte qu'ici le culte concerne la vie de tout le peuple. C'est le culte vivant de tout le corps (cf. aussi Act. 24.14 ; II Tim. 1.3 ; Phil. 3.3 ; Rom. 1.9). *Latreia* est l'adoration de Dieu en esprit en en vérité (Jn. 4.22 s).

Ce "culte spirituel" ne signifie pas cependant un culte sans aucune sorte d'ordonnances, car nos *corps* au même titre que nos *cœurs* sont engagés dans cette adoration. "Approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, les *cœurs* nettoyés de toutes les souillures d'une conscience mauvaise et le *corps* lavé d'une eau pure" (Héb. 10.22). La grande caractéristique de cette *latreia* est qu'elle envisage une relation du culte rendu sur terre et dans le corps avec celui du royaume céleste.

Il y a ici un parallèle entre le culte de l'Eglise de l'Ancien Testament et celui de l'Eglise du Nouveau Testament. L'adoration de Dieu dans le Tabernacle était apparentée à un modèle (ὑπόδειγμα) céleste montré à Moïse sur le Mont Sinaï (Héb. 8.5, 9.23 s ; Ex. 25.9, 40 ; 26.30 ; 27.8). On considère que le culte chrétien a un apparentement similaire avec le royaume des cieux. "Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, et de myriades d'anges, réunion de fête, et de l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux, d'un Dieu Juge universel, et des esprits des justes qui ont été rendus parfaits, de Jésus médiateur d'une alliance nouvelle, et d'un sang purificateur plus éloquent que celui d'Abel... Ainsi, puisque nous recevons la possession d'un royaume inébranlable, retenons fermement la grâce, et par elle rendons à Dieu un culte (λατρεύωμεν τῷ θεῷ) qui lui soit agréable, avec religion et crainte : car notre Dieu est un feu consumant" (Héb. 12.22-24, 28, 29).

Que doit-on penser de l'apparentement entre la *latreia* sur terre et celle dans les Cieux ?

L'Epître aux Hébreux considère la *latreia* de l'Ancien Testament comme une *parabole* (Héb. 9.9), comme une *ombre* (Héb. 8.5 ; 10.1), comme une *image* (Héb. 8.5 ; 9.24) de la réalité céleste, et en ce sens c'est un ὑπόδειγμα (Héb. 8.5 ; 9.23 s) : une représentation voilée imposée par des prescriptions charnelles, pour signifier une réalité supérieure. Quand le Christ vint en son Corps et que la pleine réalité fut manifestée, on enleva les vieux modèles du culte et on les laissa complètement de côté (Héb. 7.18 ; cf. 9.26). Mais maintenant que le Christ est monté au ciel et qu'il a pénétré à l'intérieur du voile dans le Saint Lieu, maintenant qu'il intercède pour nous comme notre *Leitourgos* dans la Tente de Vérité, en quel sens devons-nous comprendre que notre culte chrétien est un ὑπόδειγμα de la liturgie céleste ?

Malheureusement, des cercles juifs d'Alexandrie ont donné de la notion vétéro-testamentaire de la liturgie du tabernacle, qui dans un certain sens est le signe d'un modèle céleste, une interprétation qui s'inspire de la doctrine platonicienne de l'imitation (μίμησις).

Ainsi le culte sur terre n'est pas seulement une représentation voilée du culte céleste, mais il en est, dans une certaine mesure, une transcription.

C'est précisément ce qu'évite l'Epître aux Hébreux. Le mot "modèle" (*tabenit*) dans l'Ancien Testament est traduit dans la Septante soit par παράδειγμα ou par εἶδος, deux termes importants utilisés dans la philosophie platonicienne pour exprimer les formes éternelles ou les exemplaires des formes éternelles. Il est extrêmement significatif que l'Epître aux Hébreux se défende d'utiliser ces termes, et prenne la liberté de corriger la Septante en utilisant à la place un mot peu connu ὑπόδειγμα (trouvé en Ez. 42.15). Par cela, on a voulu faire comprendre que le culte sur terre n'est pas une transcription de la réalité céleste, mais un indicateur d'une réalité supérieure, revêtu d'une forme visible. Et pour s'assurer que ὑπόδειγμα ne puisse pas être pris dans un sens éternel ou platonicien quelconque, l'auteur précise qu'il lui fallait le sang purificateur de la rédemption (Héb. 9.22 ss). C'était un ὑπόδειγμα imparfait et il disparaîtrait en temps voulu. Ce n'était qu'une ombre projetée par la réalité qui venait et elle n'avait pas d'efficacité par elle-même. Son efficacité se trouvait dans l'obéissance liturgique à ce que Dieu avait fait et allait faire.

C'est dans cette voie aussi que doit s'engager notre réflexion sur la relation du culte de l'Eglise chrétienne sur terre avec le culte céleste. Même ce culte céleste est placé sous le Sang du Christ, de sorte que la *latreia* de l'Eglise triomphante comme de l'Eglise militante est placée sous la purification du Christ (cf. Col. 1.20). La *latreia* du Nouveau Testament est quelque peu différente de celle de l'Ancien Testament, car nous avons ici la réalité du Christ à travers l'Esprit, de sorte que les formes du culte sont placées sous le jugement de cette réalité. Ce qui est suprêmement important, c'est l'obéissance au Christ qui prend notre place et dont le sacrifice nous supplante une fois pour toutes et relativise toutes les formes cosmiques du culte (cf. ἅγιον κοσμικόν, Héb. 9.1).

Comment doit-on alors comprendre ὑπόδειγμα dans le culte chrétien ? Pour trouver la réponse, nous pouvons seulement nous tourner vers le Christ historique et observer le modèle qu'il nous donne ; car c'est lui, notre Grand Prêtre, qui a pénétré à l'intérieur du voile et qui est notre *Leitourgos* qui nous supplée avec un ὑπόδειγμα concret. C'est avant tout vers la Chambre Haute que nous tournons nos regards ; car c'est là que Jésus célébra le dernier repas et qu'il nous montra par une action comment nous pouvions *le servir*. "Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Je vous ai donné un ὑπόδειγμα, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous. En vérité, en vérité, je vous le dis, l'esclave n'est pas plus grand que son Seigneur, ni l'envoyé plus

grand que celui qui l'envoie" (Jn. 13.13 s) (10). Le modèle du culte de l'Eglise et sa relation avec le culte céleste doivent être discernés chez le Serviteur souffrant (cf. Jc. 5.10). La voie par laquelle l'Eglise s'approche de Dieu est la voie du Fils de l'Homme.

Pour résumer ce débat, on peut faire les observations suivantes. Alors que le Nouveau Testament utilise un langage sacerdotal pour parler du Sacerdoce royal du Christ en Parole et en Action, il applique également un langage sacerdotal à l'Eglise pour montrer qu'il est donné à celle-ci de participer au ministère du Christ, en parole, action et vie : en parole, par la proclamation de l'Evangile aux nations, par la prière, l'adoration, la louange et l'action de grâces ; en vie et en action, par le sacrifice de soi-même, en pourvoyant humblement aux besoins d'autrui, et en présentant nos corps en adoration à Dieu. Dans cette unité de la parole et de l'action, de l'adoration et de la mission, dans la vie de l'Eglise, Israël de Dieu considéré dans la ligne du Serviteur souffrant, nous avons l'accomplissement de ce que les prophètes du culte de l'Ancien Testament voyaient de loin. Toutes les fois que le culte sacerdotal fut séparé de toute la vie et du corps d'Israël, ils y résistèrent au nom du Seigneur. La parole doit être accomplie dans la chair, la liturgie sacerdotale doit être actualisée dans la vie et l'obéissance. Au sein de cette actualisation, présentée sous l'aspect d'une circoncision du cœur ou repentance, le culte a sa place comme le déclare si clairement le Psaume 51. Autrement ce n'est qu'une "prescription charnelle" comme l'appelle l'Epître aux Hébreux (Héb. 7.16). Pareillement la liturgie chrétienne, ministère sacerdotal de l'Eglise, séparée de la vie de tout le Corps, est "de la chair". la liturgie sacerdotale doit être actualisée dans la vie et l'obéissance. l'incorporation baptismale de l'Eglise dans le Corps du Christ. Le modèle de cette liturgie et de ce sacerdoce provient du Serviteur souffrant et doit être actualisé dans le Corps. C'est là notre culte logique.

Qu'est-ce que le Nouveau Testament entend par le Corps ?

(10) Cf. l'utilisation de ὑπογραμμος en I Pie. 2.21.

LA FONCTION DU CORPS DU CHRIST

Nous ne saurions trop prêter attention au fait que le Saint-Esprit fut envoyé sur l'Eglise après la crucifixion, la résurrection, et l'ascension du Christ. La Pentecôte se classe comme un des puissants événements de salut dans cette série à laquelle la *parousia* sera la dernière à se joindre. L'existence et la mission de l'Eglise se situe entre l'avant-dernier et le dernier événement : c'est-à-dire, dans "les derniers temps" qui sont pleinement inaugurés par la descente de l'Esprit (Act. 2.17) ; car c'est par l'Esprit Créateur que l'œuvre salvatrice du Christ est actualisée dans l'Eglise comme rédemption (ἀπολύτρωσις, Eph. 1.7,14 ; 4.30) tendant à la *parousia*, exigeant et précipitant la réalisation de la rédemption du corps (σῶμα, Rom. 8.23), et en fait de toute la création.

Quand nous interrogeons le Nouveau Testament sur la manière dont ceci s'opère, il nous est donné une triple réponse.

a) L'Esprit œuvre par la création d'un corps (σῶμα), tiré du monde, et que saint Paul appelle le Corps du Christ (11). L'Esprit Créateur est Dieu par sa liberté d'être présent à la créature et de réaliser la relation de la créature à lui-même en essence et en vie (12). Mais en ce qui concerne l'œuvre de réconciliation du Christ, l'Esprit forme un corps, tiré de notre humanité, et dans ce corps la vieille création est ouverte de l'intérieur à la réception et à l'actualisation de la révélation et de la réconciliation. En tant que tel, ce corps se trouve uni au Christ comme son vis-à-vis dans l'histoire (13) et comme instrument de son dessein sauveur dans l'Evangile. C'est le cadre dans lequel, par la présence de l'Esprit, les événements salutaires de la naissance, de la vie, de la mort, de la résurrection et de l'ascension sont efficaces *hic et nunc* au sein de l'histoire ; c'est le cadre dans lequel, au sein de la vieille création, la nouvelle création a fait irruption avec puissance.

b) Ce corps (σῶμα) tend à travers l'Esprit à l'accomplissement (πλήρωμα) en un mouvement qui a lieu intensivement au sein du corps qui est lui-même enraciné et fondé dans l'amour et pousse dans la plénitude du Christ (Eph. 3.17 ; 4.13, etc.) ; mais ce mouvement a lieu aussi extensivement, tendant à la fois aux extrémités de la terre et aux extrémités du temps (Eph. 1.23 ; 4.10, etc.). C'est en même temps un mouvement téléologique et eschatologique.

c) Ce mouvement a lieu sous l'action de la Parole et des Sacrements. Avec la venue de l'Esprit en puissance descendant des cieux, le témoignage de l'Eglise à la mort et à la résurrection du Christ entre en campagne en tant que *kérygma*, c'est-à-dire une

(11) Toute notre présente discussion sur ce sujet a largement bénéficié de l'aide apportée par le remarquable ouvrage de J. A. T. Robinson, *The Body*.

(12) Voir K. Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 515 s.

(13) Cf. I Cor. 6.13 : "Le corps est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps" (τὸ δὲ σῶμα τῷ κυριῷ, καί ὁ κύριος τῷ σώματι).

prédication telle que le Seigneur œuvre avec l'Eglise, confirmant la Parole par les signes qui l'accompagnent (Mc. 16.20). Ainsi, c'est en tant que Parole de Dieu que le témoignage de l'Eglise pousse, croît, prend de la force, et se multiplie (Act. 6.7 ; 12.24 ; 19.20) ; et tous ceux qui croient et sont baptisés dans le nom du Christ sont adjoints par Dieu au Corps (Act. 2.41,47 ; 5.14 ; 11.24).

Dans toute la relation de l'Esprit et du Corps, nous devons nous souvenir de l'inséparable relation dans la Bible entre *ruach* et *dabar*, πνεῦμα et λόγος, où la conception fondamentale est celle du Souffle vivant de Dieu, exprimant sa Parole, de sorte que la réception de l'Esprit se fait à travers la Parole. Ainsi, l'Esprit provient du Père au Nom du Fils, exprimant la Parole faite chair. Il vient, pour ainsi dire, comme un "Esprit formé" (*filioque*), l'Esprit du Christ, de sorte que le terme d' "Esprit vivifiant" (πνεῦμα ζωοποιοῦν) peut être appliqué tant au Christ lui-même qu'à l'Esprit (Jn. 6.63 ; I Cor. 15.45 ; II Cor. 3.6 ; I Pie. 3.18). Christ en tant que dernier Adam est "Esprit vivifiant", et c'est ce qu'il dit : "Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et elles sont Vie" (Jn. 6.63). Ceci veut dire que nous devons penser toute la relation entre l'Esprit et le Corps en rapport avec la Parole du Christ exprimée d'une manière créatrice dans l'Eglise par l'Esprit, et non simplement en termes de cause divine et d'œuvre créée. Mais, en ce cas, la relation entre Esprit et Corps à travers la Parole implique une relation de vocation et d'exhortation de la part du Saint-Esprit-Seigneur, et l'obéissance et la foi de la part de l'homme. C'est une action profondément personnelle. Ici assurément a lieu une opération divine qui amène l'Eglise à *l'existence*, mais cette opération se fait sous l'action du Christ la Parole faite chair, et sous celle de sa Parole exprimée qui appelle les hommes à l'obéissance et à l'amour. C'est par la foi que l'événement a lieu, c'est-à-dire l'actualisation de la Parole dans l'Eglise et l'adaptation de celle-ci à la Parole. L'Eglise se condense ainsi en un Corps, le Corps du Christ, le Temple du Saint-Esprit, l'Habitation de Dieu.

Nous pouvons comprendre autrement ce mouvement d'expansion du *sôma* au *plérôma*. Nous rappelons ici que la doctrine du Saint-Esprit a pour contenu la Christologie (Jn. 14.17, 26 ; 15.26 ; 16.13 s), de sorte que la doctrine du Saint-Esprit est véritablement la Christologie (cf. "l'Esprit du Christ", Gal. 4.6 ; Rom. 8.9 ; Phil. 1.19 ; I Pie. 1.11) appliquée à l'Eglise en tant que Corps du Christ. Dans la naissance virginale de Jésus-Christ, la Parole éternelle fut exprimée, par la puissance du Saint-Esprit, sous la forme du nouveau-né de Bethléem. La Parole Créatrice universelle, par laquelle toutes choses ont été créées et en qui toutes choses subsistent (Col. 1.16 s ; Jn. 1.3 s ; Héb. 1.3), fut incarnée dans l'enfant Jésus, enveloppé de langes et couché dans une crèche. Toute la Divinité habita σωματικῶς en Jésus-Christ (Col. 2.9), dans l'étroite contrainte (στενοχωρία) d'un homme particulier — et quelle angoisse n'en ressentit-il pas jusqu'à ce que cela fût accompli

(Luc 12.50). Mais comme tel, Jésus-Christ fut aussi le Nouvel Homme, le Dernier Adam, la Tête d'une nouvelle race, rassemblant en lui toute l'humanité (Eph. 1.10 ; Rom. 5.15 s ; I Cor. 15.21 s, 45) ; et en lui, cette nouvelle humanité se hâta vers son universalisation ou catholicisation (*plérôma*), dans la résurrection du Christ et son ascension pour remplir toutes choses (Eph. 1.23 ; 4.10). Ce fut comme tel qu'il envoya son Esprit sur l'Eglise : ainsi, il engendra celle-ci et se chargea de son existence, dans le temps et l'espace, en communion avec sa propre existence dans le Corps qu'il assuma seul dans l'Incarnation ; et il détermina sa forme et sa course, dans le temps et l'espace, en accord avec sa propre vie et son propre travail dans le Corps. Ainsi, comme l'a énoncé Karl Barth, il est donné par le Saint-Esprit une sorte de "répétition" (*Wiederholung*), dans l'existence historique de l'Eglise, à l'Incarnation de la Parole de Dieu en Jésus-Christ (14). Ceci veut dire qu'à la Pentecôte la Parole de l'Evangile est efficacement réalisée dans la création d'un nouveau *sôma,* tiré de la matrice d'Israël : le Corps du Christ, l'Eglise. Mais ici, dans ce Corps, a lieu un mouvement parallèle allant de la particularité à l'universalité ; en effet, l'Eglise remplie de l'Esprit du Christ qui est monté pour remplir toutes choses, est prise dans le mouvement du *plérôma.* Comme telle, c'est une sorte de prémice de la nouvelle création (Jq. 1.18 ; Ap. 14.4 ; cf. Rom. 8.24 ; I Cor. 15.20), la nouvelle humanité en solution concentrée, pour ainsi dire, dont la pression lui fait immédiatement étendre son expansion jusqu'aux extrêmes limites. Le parallèle est si serré qu'il est vraiment impossible de dire si saint Paul parfois parle du *plérôma* en rapport avec le Christ ou avec son Eglise. "Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Eglise, qui est son Corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tous" (Eph. 1.22 s).

Le jour de la Pentecôte, saint Pierre rappela la promesse messianique selon laquelle, dans les derniers jours, Dieu répandrait de son Esprit sur *toute* chair (Act. 2.17 ; Joël 2.28). En fait, il fut immédiatement répandu sur l'Eglise. Et en outre, à travers l'Eglise il était destiné à tous les hommes ; car l'Eglise est envoyée en mission à toutes les nations, les enseignant et les baptisant au nom du Seigneur (Matt. 28.19 ; Mc. 16.15 s), de sorte qu'elles puissent aussi recevoir la promesse de l'Esprit et être incorporées dans le Corps unique (Act. 2.38 s).

Nous en sommes arrivés au point, dans le mouvement du *sôma* au *plérôma,* où nous devons considérer la signification de

(14) *Kirchliche Dogmatik,* I/2, p. 135, 136 ; cf. aussi p. 302. Dans un volume plus récent de la *Kirchliche Dogmatik,* IV/1, p. 859 ss, Barth rejette sagement le concept de "répétition" et se rabat sur une utilisation prudente de "réflexion" et d' "analogie". Il y fut amené par l'étonnante similitude qu'il découvrit entre la conception bultmannienne de la répétition existentielle de l'œuvre du Christ dans la subjectivité de la foi, et la conception romaine de la répétition dans la Messe. Voir aussi vol. III/2, p. 531 ss.

l'Apostolat. Au soir de Pâques, en des termes qui rappelait la promesse du Christ de fonder son Eglise sur le roc (Jn. 20.23 ; Matt. 16.19 ; 18.18), le Seigneur ressuscité souffla le Saint-Esprit sur ses Disciples (15) et dit : "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie" (Jn. 20.21). L'envoi des Disciples comme Apôtres est la contre-partie de l'envoi du Saint-Esprit par le Père au Nom du Fils (Jn. 14.26). En Christ comme Apôtre de Dieu le Père, la Parole de Dieu et la Personne du Christ sont identiques (Jn. 3.34 s ; 5.19 s, 33 ss ; 6.29 ss ; 7.27 s ; 8.42 s ; 10.30 ss). Il est le Dieu qu'il représente dans sa propre Personne : JE SUIS. "Le Père et moi, nous sommes un" (Jn. 10.30). Il est l'Apôtre dans le sens absolu (Héb. 3.1). Les Apôtres cependant sont envoyés pour représenter le Christ de telle manière que leurs personnes se retirent à l'arrière-plan (I Cor. 3 et II Cor. 4), et toutefois de telle façon que leur message, le *kérygma*, est la Parole-même du Christ. Le représentant personnel du Christ est le Saint-Esprit, l'Esprit-*Shaliach*, l'autre lui-même du Christ, pour ainsi dire, de sorte que de sa venue le Christ dit : "*Je reviendrai* vers vous" (Jn. 14.18). Nous devons penser ici aux Apôtres comme aux vases d'élection désignés pour recevoir la Révélation du Christ, pour la faire passer à travers leur esprit, et la transmettre à l'Eglise. Dans la Révélation apostolique, Jésus-Christ revient vêtu de son Esprit, l'Esprit de Vérité, et se donne pour que les Apôtres le connaissent et se l'approprient en son propre Esprit, en sa propre Vérité, en sa propre Lumière. Après Pentecôte, alors que l'Esprit est répandu sur les Apôtres et les pousse à la fondation de l'Eglise, son Corps, le Christ se révèle à eux en un plus grand *plérôma* (Jn. 14.25 s ; 16.12 s). Il revient pour remplir toutes choses et pour achever dans les Apôtres sa propre révélation de lui-même et la Réconciliation. C'est cela la mission apostolique. Ce n'est pas quelque nouvelle révélation ou quelque nouvelle interprétation ajoutée à celle-ci ou imposée à la Révélation objective dans le Christ historique ; mais c'est, à proprement parler, l'explicitation de la Pensée du Christ ressuscité au sein de son Eglise, le *plérôma* de la Révélation de l'incarnation par son Esprit. Les Apôtres constituèrent de la sorte le milieu déterminé de notre chair et de notre sang dans lequel l'explicitation de la Pensée du Christ fut mise en relation avec un témoignage inspiré et traduite dans le langage de la chair ; le milieu, dans lequel, pour ainsi dire, la Révélation du Christ par l'Esprit devint terrestre dans l'Eglise, Corps du Christ, enracinée dans l'humanité. L'Apostolat, expressément constitué et façonné à cet effet, est la fin humaine de la Révélation de l'incarnation. Elle lui est coordonnée et est liée à sa finalité et à son autorité.

(15) En I Pie. 2.4 s, il est parlé de la relation de l'Eglise de pierres vivantes à Christ le Rocher en termes de οἶκος πνευματικός. Pour Paul, Christ est πνευματικὴ πέτρα (I Cor. 10.4), et l'Eglise est σῶμα πνευματικόν (I Cor. 6.17, 15.44 s ; Rom. 8.9 s).

De cette manière, les Apôtres constituèrent les *charnières* de la mission divine, où, pour ainsi dire, la mission verticale de l'envoi du Fils par le Père est déployée horizontalement dans l'histoire à la Pentecôte (cf. Jn. 17.9,13 ss). Les Apôtres sont les charnières dans deux sens : comme Douze Disciples, et comme Douze Apôtres.

a) En tant que Douze Disciples, ils sont les charnières entre le vieil Israël avec ses Douze Patriarches et Tribus, et le nouvel Israël qui est reconstitué en eux comme le Corps autour du Roi-Messie. En ce sens, les Apôtres sont un lien autorisé entre la Révélation de l'Ancien Testament et la Révélation du Nouveau Testament. C'est sur le terrain du témoignage apostolique que l'Ancien Testament est assumé dans la Révélation du Nouveau Testament, de sorte que l'Eglise est fondée sur les Apôtres et *Prophètes*.

b) En tant que Douze Apôtres, ils sont les charnières entre la Révélation de l'incarnation donnée objectivement en Christ, et l'explicitation de celle-ci une fois pour toutes dans la pensée de l'Eglise, Corps du Christ.

Il y a donc une double Mission apostolique ; en elle et sur elle, l'Eglise est fondée comme sur un Roc. Cette Eglise est apostolique, établie sur le fondement qui ne peut être répété, un fondement posé une fois pour toutes (I Cor. 3.10 s ; Eph. 2.20 s ; cf. I Pie. 2.4-9 ; Matt. 16.13-23). On ne peut plus poser de fondements, pas plus qu'il ne peut y avoir d'autres incarnations ou crucifixions du Christ, ou de rebaptême (Héb. 6.6). Parce que, dans ce sens primordial, l'Apostolat ne peut être répété, il ne peut être prolongé dans le temps en ce monde. Nous avons plutôt affaire à une fondation perpétuellement persistante de l'Eglise, et non simplement à la phase initiale d'un processus qui se continuerait. En ce sens il ne peut être question de succession apostolique, car l'Apostolat ne peut être transmis.

Nous pouvons saisir cela en relation avec l'ascension du Christ. Par l'ascension, le Christ s'est retiré de la succession visible de l'histoire ; et il nous renvoie tout de suite au témoignage apostolique qui lui est rendu, il nous envoie son Esprit par lequel il achève sa propre Révélation de lui-même. C'est lorsque l'Eglise est reconduite vers le témoignage apostolique que le Christ monté au ciel rassemble l'Eglise, l'amène à lui, et l'incorpore en lui comme son Corps. L'Apostolat constitue ainsi dans le Corps le lien entre le Christ, Tête du Corps, et les membres du Corps ; en effet, le témoignage inspiré des Apôtres (c'est-à-dire le Nouveau Testament) forme le milieu déterminé par lequel le Seigneur monté au ciel se révèle, de sorte que d'âge en âge il incorpore à jamais en lui l'Eglise comme son Corps.

Au point où nous en sommes, résumons : Quand nous pensons à l'Eglise Corps du Christ, nous devons y penser comme à la mission du Fils de la part du Père, et cette mission s'insère, au moyen du Fondement apostolique, dans l'histoire, qui tend à travers les âges

vers la *parousia*. Dans tout ce mouvement l'existence et la mission de l'Eglise sont inséparables. C'est le terme de *corps* qui exprime par-dessus tout dans le Nouveau Testament l'interpénétration de l'existence et de la mission dans la réalité concrète de l'Eglise. Certes, le Nouveau Testament utilise bien d'autres expressions pour parler de l'Eglise, telles que peuple, famille, troupeau, vigne, épouse, etc., et toutes doivent être employées pour corriger et modifier notre compréhension de l'une ou de l'autre, ainsi que dans toute discussion complète ; mais cela ne fait pas de doute que le corps est la conception centrale et suprêmement importante. En effet, c'est elle qui nous montre l'Eglise enracinée dans l'amour de Dieu qui a submergé le monde et s'est incarné en notre humanité dans le Fils bien-aimé ; cette conception nous montre encore l'Eglise fondée dans la crucifixion et la résurrection du Corps du Christ, de sorte que par l'union avec lui en Esprit et en Corps, elle participe à la nature divine et s'engage dans le ministère de réconciliation du Christ.

Avant d'en venir à la réflexion spécifique sur le ministère de l'Eglise comme fonction du Corps du Christ dans l'histoire, nous devons fournir de plus amples précisions au sujet de la relation entre l'Eglise et le Christ, Tête du Corps. Nous pouvons le faire de quatre manières qui mettront en évidence ces aspects du Corps si importants pour la doctrine du ministère.

1) Quand nous parlons de l'Eglise comme Corps du Christ, nous utilisons à n'en pas douter un langage analogique ; mais nous parlons néanmoins d'un fait ontologique, c'est-à-dire d'une relation d'*essence* entre l'Eglise et le Christ. C'est très visible dans l'usage d'*agapè* pour décrire la nature de l'Eglise. Quand nous parlons de l'Eglise comme du Corps du Christ, nous disons qu'il lui est donné une telle union avec le Christ que celle-ci devient une communion comblée et débordante d'amour divin. Il ne faut pas prendre cet amour simplement dans un sens qualificatif mais le considérer comme une réalité ontologique. "Dieu *est* amour : celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui... Tel est celui-là, tels aussi nous sommes en ce monde" (I Jn. 4.16,17). Ou, comme l'exprime saint Paul dans une prière : "que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour... afin que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu" (Eph. 3.17,19). Par la foi l'Eglise est amenée à une relation d'essence avec le Christ, de sorte qu'au-delà de la foi il y a une réalité ontologique dans laquelle se fonde l'essence de l'Eglise.

En d'autres termes, tirés de la même Epître, l'Eglise est établie dans l'éternel dessein d'amour ou dans l'élection divine qui fut actualisée dans le Fils bien-aimé (Eph. 1.4 s). En lui l'Eglise est adoptée et rassemblée en un seul Corps. L'élection est considérée ici comme de nature essentiellement corporative ; elle est entrée dans l'histoire en Jésus-Christ, et, sortant de lui, elle entre dans

l'histoire et est progressivement actualisée par l'incorporation dans le Christ, incarnation concrète de l'amour divin. En d'autres termes, quand saint Paul parle de l'Eglise Corps du Christ, il entend la réalité ontologique de l'unité (16) de l'Eglise avec le Christ dans l'amour. Cette unité est un mystère dont les racines plongent loin en arrière dans les âges éternels où fut conçu le *dessein* divin (πρόθεσις, προτίθεσθαι), mais que Dieu *déploie* aujourd'hui dans l'histoire par le mystère d'union entre le Christ et son Eglise (πρόθεσις, προτίθεσθαι, voir Rom. 8.28 ; 9.11 ; Eph. 1.11 ; 3.11 ; II Tim. 1.9 ; Rom. 3.25 ; Eph. 1.9) (17). Tout ce que Paul dit de l'amour que l'Esprit répand dans nos cœurs (Rom. 5.5), ou du lien de l'amour que rien ne peut rompre (Rom. 8.35 s), se trouve pleinement concrétisé dans le terme "Corps du Christ" qui décrit la réalité ontologique de l'union d'amour (I Cor. 6.13 s).

La communion de l'Esprit donne ainsi à l'Eglise de participer à l'incarnation concrète de l'Amour de Dieu dans son Fils incarné, de sorte que la nature essentielle et l'existence de l'Eglise comme Amour est sa participation à Jésus-Christ l'Homme Nouveau. L'amour dans l'Eglise est précisément sa participation à l'Humanité de Jésus-Christ qui est l'amour de Dieu répandu pour nous et notre salut. L'existence de l'Eglise comme amour est sa nouvelle existence dans le Christ Jésus ; et cette nouvelle existence est donnée à l'Eglise alors qu'elle est greffée sur le Christ. Il est la Vigne de Vérité (pour rendre l'hébraïsme, cf. Jér. 2.21 qui se trouve à l'arrière-plan de Jn. 15.1 s ; cf. aussi Jér. 2.22 et Jn. 15.3, etc.), y compris les branches. C'est une réalité ontologique, car Jésus-Christ et son Eglise forment un seul Corps en vérité et en amour (Eph. 2.15 s ; 4.15,21 s ; Jn. 17.17-26 ; Héb. 2.11 ; 10.14, etc.).

Il ne s'agit pas toutefois d'une réalité statique, car c'est l'amour en action, dans l'accomplissement du dessein éternel. Il est visible ici que l'interpénétration de l'existence et de la mission constitue la nature de l'Eglise, de sorte que l'Eglise *est* Eglise quand elle participe à l'opération active de l'amour divin. C'est particulièrement clair dans l'enseignement johannique, car ce que dit Jésus sur la persévérance dans l'amour et sur la mission de l'Esprit sont deux propositions exactement parallèles. "Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour" (Jn. 15.9). "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Cela dit, Jésus souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit saint, ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus" (Jn. 20.21 ss). Ici l'existence de l'Eglise en amour et la mission de l'Eglise s'implique l'une l'autre, et toutes deux dépendent de la relation du Fils avec le Père, tandis qu'en Jn. 17 il est parlé de l'unité de

(16) Unité au sens fort : le fait d'être un, *oneness* (N. d. T.).
(17) Voir "Le mystère du Royaume", *Verbum Caro*, 37, p. 3-11.

l'Eglise avec le Christ comme fondée dans l'unité du Père et du Fils incarné, dans la vie et l'amour de la Divinité.

2) Quand saint Paul parle de l'Eglise Corps du Christ, il distingue expressément l'Eglise et le Christ, bien que l'existence de l'Eglise soit fondée dans l'unité d'amour entre le Père et le Fils (Jn. 17.26). En cherchant des moyens pour exprimer cela, saint Paul a maintes fois recourt à l'analogie du mariage (cf. Rom. 7.4 ; Eph. 5.28 s ; I Cor. 6.13 s ; II Cor. 11.12, etc) ; et il montre que, tandis que l'Eglise est un seul Corps avec le Christ, elle n'est en aucune façon une extension de la Personnalité du Christ (une conception sûrement non biblique) ou une extension de son Incarnation, pour ne pas parler d'une réincaranation du Seigneur ressuscité. La pensée fondamentale est ici le rapport entre l'Eglise et l'Esprit Créateur qui l'a engendrée et l'a mise en relation avec Dieu dans l'amour. C'est ce qui commande l'analogie du mariage, qui dans ce contexte est élargie et faite pour attirer l'attention, bien au-delà d'elle-même, sur le mystère d'union entre le Christ et son Eglise (Eph. 5.28 s). Dans la doctrine paulinienne du mariage, "l'œuvre de l'homme est d'expliquer, de justifier la femme ; l'œuvre de la femme est de révéler l'homme. C'est une question d'importance capitale. Quand on dit de la femme qu'elle est le corps de son mari, cela signifie que le mari a, en elle, non sa prolongation, mais au contraire la manière de se rencontrer lui-même. Ceci s'applique, à son tour, à la compréhension de l'Eglise comme Corps du Christ. Elle n'est pas le Christ continué, l'Incarnation continuée. On ne peut pas passer sans interruption du Christ à l'Eglise. La Croix se dresse entre eux. Corps du Christ, l'Eglise rencontre son Seigneur : elle ne le prolonge pas, mais elle l'exprime *hic et nunc*. Elle ne le remplace pas, mais le rend visible, le manifeste sans être confondue avec lui" (18).

Cette façon de s'exprimer rappelle à nouveau le langage de Karl Barth quand il parle de l'Eglise comme d'une réalité subjective de la Révélation. Bien que, nous l'avons vu, il puisse parler de l'Eglise comme d'une "répétition" de l'Incarnation, il tempère soigneusement ses expressions. "L'existence de l'Eglise (comme Corps du Christ) implique une répétition de l'Incarnation de la Parole de Dieu en la Personne de Jésus-Christ dans ce secteur du reste de l'humanité qui est distinct de la Personne de Jésus-Christ. La répétition est très hétérogène. Mais malgré toute son hétérogénéité, elle est aussi homogène, bien que l'unicité de la Révélation objective nous interdise de l'appeler une continuation, une prolongation, ou une extension, ou quoi que ce soit du même genre" (19).

(18) IAN MUIRHEAD, dans sa recension du livre de J.-J. VON ALLMEN, *Maris et femmes d'après saint Paul* (*Scottish Journal of Theology*, 6, p. 331).

(19) *Kirchliche Dogmatik*, I/2, p. 235. Barth parle ensuite de la limitation de l'Eglise impliquée dans le concept de "corps" en un sens qui correspond à l'*anhypostasis* de la nature humaine du Christ. "La répétition de l'Incarnation de la Parole de Dieu dans l'existence historique de l'Eglise exclut immédiatement toute autonomie possible dans cette existence. L'Eglise vit dans le Christ comme le Corps avec sa Tête".

Par la Communion de l'Esprit, le Christ entre en relation avec l'Eglise. En cette relation, il adopte l'Eglise et se la présente à lui-même comme son Corps ; il est subjectivement présent à l'Eglise, non seulement de l'extérieur, non seulement d'en-haut, mais d'en-bas et de l'intérieur (20). Par l'Esprit le Christ ne rencontre pas seulement l'Eglise mais demeure en elle, la fait connaître et l'adapte à lui-même dans la révélation et la réconciliation ; il effectue sa rencontre avec lui-même, de sorte que l'Eglise trouve en lui sa vraie existence et sa vraie destinée. Ainsi, le Corps du Christ se réfère à une sphère de notre humanité : celle où le Christ non seulement vient à nous dans la puissance de l'Esprit, mais crée une communion permanente avec lui dans laquelle on peut le connaître par sa Parole et le rencontrer dans l'amour ; celle où notre rencontre avec lui est actualisée et notre vraie destinée est atteinte en devenant l'instrument de son amour et en réfléchissant sa gloire (I Cor. 6.11-20 ; Eph. 5.23-33).

3) Toute la relation entre l'Eglise et le Christ est commandée par la rédemption (21). "Le Christ a aimé l'Eglise : il s'est livré pour elle" (Eph. 5.25). Il mourut pour prendre notre place, et c'est cette relation substitutive qui détermine la manière dont l'Eglise comme Corps est unie au Christ, le Sauveur du Corps et la Tête de l'Eglise (Eph. 5.23 s). Ici la rédemption et l'incorporation se rattachent l'une à l'autre, mais la rédemption est la base de l'incorporation en Christ. Le fait incroyable de l'Evangile est que "celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a fait devenir péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu" (II Cor. 5.21) ; que "de riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté" (II Cor. 8.9). C'est-à-dire qu'il prit notre place afin que nous puissions prendre la sienne devant Dieu. Et de plus, quand le Christ présente à son Père l'Eglise comme son propre Corps, c'est parce qu'il a pris la place de celle-ci. En tant que Corps du Christ, l'Eglise est la sphère dans laquelle cette substitution est actualisée au sein de l'histoire, de sorte que ce n'est que dans la mesure où elle laisse le Christ prendre sa place, dans la mesure où elle lui accorde de la place, qu'elle est son Corps. Le Baptême est donc le Sacrement de substitution, et la Sainte Cène, le Sacrement par lequel l'Eglise, assemblée de pécheurs, continue à renoncer à elle-même et à se charger de sa Croix jusqu'à ce qu'il vienne (22).

Saint Matthieu nous rapporte que c'est en fondant son Eglise que Jésus commença à parler à ses Disciples de sa crucifixion (Matt. 16.21 s). Quand Pierre, le Roc, éleva une objection, Jésus le

(20) Cf. *Kirchliche Dogmatik*, I/1, p. 472 s ; I/2, p. 233 s, 269 s.

(21) Pour une plus ample exposition de ce point, voir "The Atonement and the Oneness of the Church", *S. J. T.*, 7, p. 245-269.

(22) L'implication, contenue dans la vie sacramentelle de l'Eglise, d'un jugement dans la Maison de Dieu est particulièrement évidente dans la Première Epître de saint Pierre. Voir spécialement I Pie. 4.12-18 et cf. I Cor. 3.12. Avec I Pie. 4.17, cf. Ez. 9.6 ; Jér. 25.29.

reprit en l'appelant cause de scandale ou pierre d'achoppement. La fondation de l'Eglise réclamait non seulement sa crucifixion, mais un renoncement radical de la part des Disciples en raison de la Croix et du bouleversement qu'elle impliquait. "Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive" (Matt. 16.24). Plusieurs années plus tard, saint Pierre se souvint qu'il avait été une pierre d'achoppement et un roc de scandale (I Pie. 2.8), et mit en garde ceux qui étaient baptisés en Christ (I Pie. 1.2 s, 22 s) contre sa propre faute. L'Eglise est fondée sur la rédemption acquise par le Sang précieux du Christ (I Pie. 1.18 s), et ceux qui sont introduits dans l'Eglise par le Baptême édifient sur cette fondation, comme pierres vivantes, une maison spirituelle, un sacerdoce saint (I Pie. 2.4 s).

C'est la manière dont l'Eglise devient le Corps du Christ, afin qu'ayant été baptisée dans la mort du Christ elle puisse être baptisée hors d'elle-même et rassemblée en son Nom. C'est pourquoi le Baptême est le Sacrement de substitution par lequel nous trouvons abri dans le Nom d'un Autre, dans le Nom de Jésus-Christ. L'Eglise qui est baptisée ne s'appartient plus désormais. Elle appartient au Christ comme son Corps, car "le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier et de la purifier par le bain d'eau qu'une parole accompagne (ἐν ῥήματι = la formule baptismale ? mais cf. Jn. 15.2), afin de se présenter à lui-même une Eglise glorieuse, sans tache ni ride, ni rien de tel, mais sainte et irrépréhensible" (Eph. 5.25 ss).

4) Le quatrième point dont nous devons prendre note dans la relation de l'Eglise au Christ est la *conformité* entre le Corps et la Tête du Corps. Jésus-Christ eut un Baptême dans lequel il fut baptisé (Mc. 10.38 s) (23) et il a donné à l'Eglise de prendre part à son Baptême, de sorte que dans le Baptême l'Eglise est greffée au Christ dans sa mort et sa résurrection (Rom. 6.4 s). C'est la doctrine d'un seul Baptême, que "le Christ a en commun avec son Eglise", comme dit Calvin (24). Comme il y a un seul Esprit, ainsi par un seul Baptême il y a un seul Corps dans lequel a lieu dans l'Eglise, pour ainsi dire, une application (*reduplication*) spirituelle ou accomplissement de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Dans la relation de saint Marc, Jésus dit : "J'ai un baptême dont je suis baptisé", où son Baptême se rapporte à toute son existence, comme Serviteur du Seigneur, tendant à son accomplissement (25). L'Eglise, qui est baptisée du Baptême du Christ, assume comme lui la condition de Serviteur (Phil. 2.7), et en travaillant au salut Dieu opère en elle (Phil. 2.13). Ainsi, sa foi prend la forme de θυσία καὶ λειτουργία (Phil. 2.17 ; cf. 1.29). Elle n'est pas simplement morte et ressuscitée avec lui, mais continue

(23) Voir J. A. T. Robinson, "The One Baptism", *S. J. T.*, 6, p. 257-274.
(24) *Instit.* 4.15.6 ; *Comm. sur Eph.* 4.5. Voir R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, p. 175 s.
(25) Voir J. A. T. Robinson, *art. cit.*, p. 259.

"à porter partout et toujours en son corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle" (II Cor. 4.10 s). Et pour inverser, comme le fait aussi saint Paul : l'Eglise, par le Baptême dans la mort du Christ, est amenée à croître avec lui (Rom. 6.5, σύμφυτοι γεγόναμεν), de sorte que dans un sens très réel le Christ en vient à être formé dans l'Eglise, la rendant conforme à lui (Gal. 4.19 ; Phil. 3.10,21 ; Rom. 6.3 s ; 8.29 ; 12.1 s, etc.). Parce qu'il en est ainsi, dans toute vraie doctrine de l'Eglise et du ministère, on doit faire apparaître le modèle christologique dans la forme et l'ordre de l'Eglise. Cela s'applique particulièrement à la fonction de l'Eglise, car dans le Baptême elle s'insère dans le fonctionnement du Corps du Christ, dans son ministère de Serviteur. "Quiconque voudra devenir grand parmi vous, se fera votre serviteur ; et quiconque voudra être le premier d'entre vous, se fera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour une multitude" (Matt. 20.26 ss). Et c'est ainsi qu'au Dernier Repas, selon le quatrième Evangile, quand Jésus lava les pieds des disciples en leur rappelant leur Baptême, il parla de les consacrer à son ministère d'après son propre modèle (Jn. 13. 4-17).

Il est clair maintenant que, comme le ministère est fondé sur toute la relation de l'Eglise au Christ, la doctrine du ministère doit être formulée en liaison avec le modèle (ὑπόδειγμα) christologique. En d'autres termes, parce qu'il a plu au Christ d'utiliser l'Eglise comme son Corps et de se servir d'elle dans son ministère de réconciliation, nous devons penser au ministère de l'Eglise en corrélation avec le ministère du Christ. Le ministère de l'Eglise est donc la fonction appropriée à ce Corps dont le Christ est la Tête et le Sauveur (Eph. 5.23). Ou pour inverser : Corps dont il est la Tête, l'Eglise participe au ministère du Christ en le servant dans l'histoire où il l'envoie pour l'accomplissement de son ministère de réconciliation, pour le renouveau du monde et l'extension de son Royaume.

Que devons-nous comprendre par la *participation* de l'Eglise au ministère du Christ ?

Parce que l'Eglise est constituée par un seul Esprit en un seul Corps avec le Christ, la participation de l'Eglise au ministère du Christ est *en premier lieu corporative*. Ainsi le ministère de l'Eglise a principalement rapport au sacerdoce royal qui appartient à toute la communauté des membres du Corps du Christ (26). J. A. T.

(26) L'expression "sacerdoce universel" (en anglais : *priesthood of all believers*, sacerdoce de tous les croyants) est malheureuse car elle comporte un individualisme désastreux. On ne trouve jamais dans le Nouveau Testament le mot "prêtre" au singulier appliqué à un croyant, pas plus que "roi" au singulier, car ils ne pourraient s'appliquer qu'au Christ lui-même. De même que le terme de "saints" utilisé seulement collectivement dans le Nouveau Testament, "prêtres" et "rois" s'appliquent corporativement à toute la communauté des membres de l'Eglise.

Robinson l'a très adroitement exprimé dans un de ses ouvrages (27) : « Tout ce qui est dit du ministère dans le Nouveau Testament fait mention, non d'individus ni de quelque collège apostolique ou "ministère essentiel", mais de tout le Corps, quelle que puisse être la différentiation de fonction en son sein. Cela provient de ce que toute la vie du Christ est donnée à l'Eglise afin d'être possédée *in solidum* : l'Esprit, la Nouvelle Vie, le Sacerdoce, tout appartient à chacun comme à tous. Dans le langage paulinien, cela est exprimé en disant que maintenant la vie du Christ est vécue et donnée "en Corps" (*Somatikôs*), pas individuellement mais corporativement, de sorte que la plénitude de Dieu habite en lui comme elle réside en même temps en nous ses membres (Col. 2.9 s) ». Certes, ce ministère corporatif implique, au sein du Corps unique, la présence de nombreux membres suscitée par les dons divers et particuliers de l'Esprit, pour l'édification et la croissance du Corps dans la plénitude de sa Tête, le Christ (I Cor. 12.1 ss ; Rom. 12.1 ss ; Eph. 4.1 ss). Mais au sein du sacerdoce royal, nous devons porter notre réflexion sur une qualification particulière du sacerdoce qui aboutit à un ministère ordonné dans l'Eglise. Parce que cette qualification particulière du sacerdoce se manifeste au sein du sacerdoce corporatif de tout le Corps, il faut lui donner en premier lieu une expression corporative ou collégiale. Ce fait de la nature corporative de la participation de l'Eglise au ministère du Christ est extrêmement important, car il affecte notre vision et de l'ordre dans l'Eglise et de la continuité du ministère.

Ce ministère corporatif de l'Eglise et le ministère du Christ sont rattachés l'un à l'autre, *non comme le moindre au plus grand, non comme une partie au tout,* mais *comme la participation de l'Eglise à tout le ministère du Christ.*

Quelquefois le ministère de l'Eglise et le ministère du Christ sont rattachés avec des degrés différents d'autorité et de puissance, et avec des degrés de validité, mais alors la différence qualitative entre le ministère du Christ et celui de l'Eglise est obscurcie par une comparaison comprenant des distinctions quantitatives et juridiques. Mais le seul point fixe auquel on ne puisse échapper est que le ministère du Christ est absolument unique. *Sacerdotium Christi non est in genere.*

Parfois une distinction est faite, particulièrement par de prétendus "catholiques", entre certaines fonctions du Christ considérées comme primordiales, uniques, et non-transmissibles, et d'autres fonctions qui peuvent être transmises par son autorité aux représentants qu'il s'est choisi et étendues par eux au ministère continu de l'Eglise. C'est une thèse qui ignore la résurrection et l'ascension pour chercher à fonder entièrement le ministère de l'Eglise sur le Jésus historique, mais elle spécule aussi en utilisant

(27) *The Historic Episcopate,* publié sous la direction de Kenneth M. Carey, p. 14.

une manière de s'exprimer non-biblique. Le Nouveau Testament ne fait pas de telles distinctions mais parle hardiment de l'Eglise participant à tout le ministère du Christ. Il accomplit son ministère d'une façon unique et qui ne peut être répétée, mais le ministère de l'Eglise doit être entrepris en référence, non à une partie, mais à tout son ministère. Le Christ est Prophète, Prêtre, et Roi ; par corrélation, le ministère de l'Eglise est prophétique, sacerdotal, et royal. Le ministère de l'Eglise n'est en aucune façon une extension du ministère du Christ ou une prolongation de certaines de ses fonctions ministérielles. C'est une manière de voir qui conduit à de très fausses conceptions du Sacrifice eucharistique, compris comme une extension à l'Eucharistie du propre sacrifice sacerdotal du Christ, et à de fausses idées sur le sacerdoce, considéré comme une prolongation du Sacerdoce du Christ dans le ministère : derrière tout cela se trouve une conception de l'Eglise qui étendrait ou prolongerait l'Incarnation, et parfois même, comme dans certains exposés romains, il s'y dissimule l'idée hérétique d'une réincarnation du Christ dans l'Eglise, par l'Esprit considéré comme l'âme de l'Eglise.

Il n'est pas facile d'énoncer avec précision la relation, présentée sous l'aspect d'une participation, entre le ministère de l'Eglise et le ministère du Christ. Mais deux choses sont absolument certaines. D'une part, il ne peut y avoir *aucune relation d'identité*, en partie ou en tout, entre le ministère de l'Eglise et le ministère du Christ. Derrière la thèse dite "catholique" du ministère se trouve bien souvent quelque forme de cette identité. D'autre part, le ministère de l'Eglise n'est *pas un autre ministère*, différent de celui du Christ, ou qui peut en être séparé. C'est l'élément de séparation qu'on trouve si souvent à l'arrière-plan de la thèse dite "sectaire" de l'Eglise ou du ministère. L'Eglise qui a été baptisée du Baptême du Christ et boit à sa Coupe s'engage dans son ministère d'une manière appropriée aux rachetés et au Corps. Le Christ exerce son ministère d'une manière appropriée au Rédempteur et à la Tête du Corps. Ainsi, la relation entre le ministère du Christ et celui de l'Eglise est présentée dans le Nouveau Testament sous l'aspect d'une relation entre la Tête et les membres du Corps, entre le Seigneur et le serviteur, entre le Maître de maison et l'intendant, entre le Roi et le héraut : du début à la fin, c'est une relation de subordination et d'obéissance. L'Eglise participe au ministère du Christ en *servant* celui qui est Prophète, Prêtre, et Roi.

Le ministère de l'Eglise est rattaché au ministère du Christ de telle manière que, dans et par le ministère de l'Eglise, c'est toujours le Christ lui-même qui est à l'œuvre, nourrissant, soutenant, organisant, et gouvernant son Eglise sur la terre. Par son Esprit, il commande à l'Eglise et la rend capable de servir en son Nom, de prêcher le Christ crucifié et ressuscité, de déclarer le pardon des péchés, et d'appeler tous les hommes à la réconciliation avec Dieu ; mais c'est le Seigneur lui-même qui est présent

au milieu de son Eglise, Parole faite chair qui rend efficace la prédication de l'Evangile, la Parole et la Puissance de Dieu. Par son Esprit, il commande à l'Eglise et la rend capable d'administrer les Sacrements du Baptême et de la Sainte Cène ; mais c'est le Seigneur lui-même qui est présent au milieu de son Eglise, Grand Prêtre qui purifie l'Eglise dans son propre Sang, la nourrit de lui, la bénit avec son Esprit, la renouvelle dans la puissance de la résurrection, et la présente au Père comme son propre Corps. Par son Esprit, il commande à l'Eglise et la rend capable d'être ordonnée en son Nom, désignant à chacun sa fonction comme membre dans son seul Corps, de sorte que dans un ministère, qui comprend une diversité d'opérations et des différences d'administration, l'Eglise s'édifie dans l'unité de la foi comme un Temple de Dieu ; mais c'est le Seigneur lui-même qui est présent comme Roi par l'unique Esprit : il gouverne l'Eglise et s'en sert comme instrument de son Evangile pour l'extension de son Royaume et le renouvellement du monde. Dans tout le ministère prophétique, sacerdotal et royal de l'Eglise, c'est le Christ lui-même, Prophète, Prêtre et Roi qui préside; mais il appelle l'Eglise à s'engager dans *son* ministère par le témoignage (μαρτυρία), l'intendance (οἰκονομία) et le service (διακονία).

En tout ceci apparaît que l'Eglise participe tellement au ministère du Christ que toute la direction du ministère de l'Eglise est déterminée par un mouvement descendant de la Tête du Corps aux membres du Corps, du Seigneur monté au ciel à l'Eglise. Il en résulte que le ministère de l'Eglise est donc de Dieu et participe au mouvement de grâce de Dieu à l'homme ; il s'exerce dans la même direction que celle prise par la grâce. Mais il en résulte aussi que le ministère de l'Eglise ne s'exerce qu'au sein de la relation irréversible Seigneur-serviteur, Tête-Corps, en subordination et en entière conformité, en vue du Royaume du Christ.

Il ressort de ceci deux principes fondamentaux pour une doctrine du ministère :

a) Le mouvement essentiel du ministère de l'Eglise doit être corrélatif de tout le mouvement d'incarnation du Christ, décrit dans le Nouveau Testament comme sa *descente* et *montée*, sa *katabasis* et son *anabasis*. Dans le sens le plus vaste, cela fait allusion à sa *katabasis* en notre humanité mortelle lors de sa naissance et à son *anabasis* porteuse de notre humanité ressuscitée lors de son ascension ; mais au sein de tout ce mouvement, il est fait allusion à sa *katabasis* dans la mort et à son *anabasis* dans la résurrection (28). Le nadir de tout ce mouvement de descente et

(28) Il me semble tout à fait faux d'expliquer des passages comme Jn. 3.13 et Eph. 4.9 s par le mythe de l'Homme céleste ou originel, comme le font Bultmann, Käsemann et Schlier, alors que ce langage tire son origine du Judaïsme et du Christianisme. Il provient d'abord de l'expression habituelle "montée au Saint Lieu" et "descente du Saint Lieu", et ensuite du Baptême. L'explication des passages en question se trouve dans l'application de ces termes à tout le mouvement de l'incarnation. C'est le langage de la liturgie juive qui est employé ici, et non celui de la mythologie gnostique.

montée fut sa mort substitutive sur la Croix. Par corrélation, le ministère de l'Eglise décrit un mouvement de contrepoint à sa descente et à sa montée, et dans cet ordre.

Le ministère de l'Eglise est donc fondé sur une réception du Christ qui descend en son milieu ; et alors, en raison de sa rédemption substitutive en laquelle à la fois il prend notre place et nous unit à lui-même, il faut décrire le mouvement du ministère comme une oblation d'action de grâces et d'adoration, en corrélation avec l'ascension et l'oblation (29) du Christ en lesquelles il présente au Père l'Eglise comme son propre Corps. C'est pourquoi, par exemple, dans l'Epître aux Ephésiens, Paul fonde la doctrine du ministère sur les dons de l'Esprit envoyés par le Seigneur monté au ciel alors qu'il a terminé son mouvement de descente et montée (Eph. 4.7 ss). Ainsi, par l'Esprit l'Eglise participe non seulement à toute la croissance du Christ, de la naissance à l'homme dans la force de l'âge, mais à sa descente dans la mort et à sa montée dans les lieux célestes. C'est pourquoi aussi, quand l'Epître aux Hébreux parle de notre participation à la vocation céleste, elle nous enjoint de considérer Jésus comme l'Apôtre et Grand Prêtre de notre confession, c'est-à-dire comme celui qui, envoyé de Dieu à l'homme, ouvre comme tel la voie menant de l'homme à Dieu. Le mouvement vers Dieu repose sur le mouvement vers l'homme. Et de cela le ministère de l'Eglise en est essentiellement le reflet.

Rien ne saurait être plus erroné que de renverser le mouvement de descente et montée en un mouvement de montée et descente, car ce serait énoncer une doctrine du ministère qui serait un mouvement pélagien, fondé sur une Christologie adoptianiste et sur une conception païenne de la rédemption présentée comme un acte de l'homme sur Dieu, et également une conception païenne du Sacrifice eucharistique (30).

b) En tout ce mouvement de descente et montée dans lequel l'Eglise, Corps du Christ, participe au ministère du Christ, la relation entre la Tête du Corps et les membres du Corps détermine le mode de représentation. Cela veut dire qu'on ne doit pas penser au ministère de l'Eglise comme à une fonction du peuple ou de ses délégués. Le ministère de l'Eglise n'est pas fondé démocratiquement et édifié à partir des membres de l'Eglise afin de les représenter devant Dieu. Certes le ministère dans l'Eglise est une expression du ministère de l'Eglise, de sorte que tous ceux qui exercent ce ministère sont inséparables de l'Eglise et ont une relation de

(29) En hébreu, les termes pour ascension et oblation sont les mêmes : *ôlah.*

(30) Il est plutôt piquant pour des Ecossais de découvrir que l'exposition biblique par WILLIAM MILLIGAN du Sacerdoce du Christ, telle qu'on la trouve dans *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord,* combinée à l'élément pélagien de la rédemption tel qu'il est enseigné par MACLEOD CAMPBELL dans *The Nature of the Atonement,* devrait donner la thèse de MOBERLEY dans son *Ministerial Priesthood* !

mutualité et de réciprocité avec les membres de l'Eglise, comme l'indique si clairement Paul dans ses rapports avec l'Eglise de Corinthe, par exemple (II Cor. 1) ; mais Paul ne parle pas une seule fois de lui-même comme du représentant de l'Eglise devant Dieu et comme de celui qui agirait pour le compte de l'Eglise à l'égard de Dieu, et donc comme du responsable envers l'Eglise pour l'action qu'il aurait menée à l'égard de Dieu pour le compte de l'Eglise.

Au contraire, le ministère représente la Tête du Corps dans le ministère de celle-ci pour les membres du Corps, et ne représente le Corps qu'étant donné que le Corps est l'instrument de la Tête du Corps. C'est de haut en bas que la représentation ministérielle est établie, et non de bas en haut. Mais parce que le ministère du Christ est pour le compte du Corps, en raison de ce que le Christ a fait pour le Corps, le ministère dans l'Eglise est aussi pour le compte du Corps. Ce fut parce que Paul agissait pour le compte du Christ (ὑπὲρ Χριστοῦ) qu'il pouvait dire qu'il agissait pour le compte du Corps du Christ, l'Eglise (ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, II Cor. 5.20 s ; Col. 1.24 s). Paul est surtout un ministre de l'Evangile (Col. 1.23) et comme tel un ministre de l'Eglise (Col. 1.25), mais ce ministère est défini comme "en vertu de la charge (*oikonomia*) que Dieu m'a confié pour vous (εἰς ὑμᾶς) afin de réaliser chez vous l'avènement de sa Parole" (Col. 1.25). Dans le langage de l'Epître aux Corinthiens, Paul parle de lui-même comme du serviteur de l'Eglise, pour l'amour de Jésus (II Cor. 4.5, 11, δια Ἰησοῦν). On ne peut trop souligner que le ministère est fondé sur les dons du Seigneur monté au ciel et Tête de l'Eglise, et donc que les représentants ministériels du Christ dans l'Eglise et auprès de l'Eglise reçoivent leur mandat ou ordres, non de l'Eglise, mais pour elle ; en effet, leur mandat a son unique droit dans le don du Christ et dans l'offrande des dons du Christ dans la Parole et le Sacrement. Parce que le ministère est fondé sur le don de l'Esprit et, par l'Esprit, sur le don du Christ lui-même à l'Eglise dans l'Eucharistie, et qu'il se trouve, comme nous le verrons, validé par sa présence réelle, on ne peut donner à la transmission du ministère par des représentants de l'Eglise, ou succession ministérielle, plus que la signification d'un signe (31). La succession historique des représentants ecclésiastiques n'est pas identique à la véritable succession de la participation corporative de l'Eglise au ministère du Christ, et ne peut qu'attirer l'attention sur elle et en être un signe, ce qui est important et en fait essentiel comme l'est cette succession sur le plan de l'histoire. On trouve la raison de ceci dans la nature-même de la représentation. Comme nous l'avons vu, dans le cas des Apôtres la représentation n'était pas une représentation personnelle comprenant un élément quelconque d'identité. Le Christ

(31) Je dois cette manière de s'exprimer à un papier inédit de F. W. CAMPFIELD.

est lui-même l'Apôtre au sens qu'il représente Dieu non seulement dans son ministère, mais dans sa propre Personne, car il *est* Dieu. Les Apôtres représentent le Christ en un sens secondaire, de telle sorte que leurs personnes se retirent à l'arrière-plan. Ce ne fut pas Paul ou Pierre qui furent crucifiés, l'Apôtre n'est que δοῦλος τοῦ Χριστοῦ, et la loi de cette représentation peut bien être prise sur les lèvres de Jean-Baptiste : "Il faut que lui grandisse et que moi, je décroisse" (Jn. 3.30) (32). L'Apôtre sert de telle façon qu'en aucun cas sa personne ne s'interpose entre Dieu et l'homme, mais de telle façon que dans son ministère c'est le Christ lui-même qui agit par son Esprit, lui qui est le seul Apôtre et Evêque de nos âmes (I Pie. 2.25).

Tout ceci rend nécessaire une nouvelle réflexion sur la nature de la continuité dans le ministère de l'Eglise. Si nous devons considérer ceci en termes de fonction continue de l'Eglise Corps du Christ dans l'histoire, nous devons alors faire face à deux questions fondamentales.

1) Quelle est la relation entre la continuité historique dans l'Eglise et la résurrection ? Et les Apôtres doivent ici guider notre réflexion, car leur fonction leur fut donnée pour qu'ils servent de témoins oculaires de la résurrection et qu'ils exécutent leur ministère en fondant l'Eglise dans la perspective de la résurrection et de l'ascension. Ainsi, la norme apostolique sera déterminante pour notre réponse à la question de la continuité. Mais il devrait être clair tout de suite que l'Eglise fondée sur les Apôtres ne peut construire de doctrine du ministère, ou de succession historique dans le ministère, qui ignore la résurrection ou l'ascension. Si le ministère de l'Eglise est la fonction du Corps du Christ, nous devons alors y penser en rapport avec son Corps ressuscité, et avec la relation de la résurrection à l'histoire.

2) Quelle est la relation entre la succession ministérielle et le fonctionnement corporatif du Corps du Christ ? La continuité repose-t-elle sur une ligne de succession sacerdotale de représentants ecclésiastiques, presbytéraux ou épiscopaux, ou les deux à la fois ? Ou repose-t-elle en premier lieu sur l'incorporation baptismale dans le Corps du Christ crucifié et ressuscité et sur l'insertion baptismale dans le fonctionnement de ce Corps dans l'histoire ? Si le ministère de l'Eglise est avant tout corporatif, s'il est le ministère de tout le Corps, y a-t-il alors des raisons théologiques à l'affirmation que la succession presbytérale ou épiscopale ne peut être dévolue qu'à des individus ? Le sacerdoce corporatif de l'Eglise semblerait devoir réclamer surtout une conception de l'épiscopat corporatif, et semblerait devoir exclure l'individualisme fondamental qui se dissimule dans tant de thèses médiévales et modernes de l'épiscopat.

(32) Voir "A Study in New Testament Communication", *S. J. T.*, 3, p. 298 ss.

Nous devrons plutôt penser à une triple continuité : 1) à l'incorporation baptismale dans le Christ et au sacerdoce du Corps unique; 2) à la continutié de l'ordre, qualification spéciale du sacerdoce issue de la Parole et des Sacrements ; 3) à la continuité episcopale, signe ecclésiastique de la continuité dans l'unité en l'Eglise une.

LE TEMPS DE L'ÉGLISE

Dans la doctrine de l'Eglise Corps du Christ, tout tourne autour du fait de la résurrection de Jésus-Christ en Corps et de son ascension dans la plénitude de son Humanité. Cela ressort très clairement aujourd'hui de la discussion actuelle sur l'eschatologie, car l'eschatologie est à proprement parler l'application de la Christologie au Royaume du Christ et à l'œuvre de l'Eglise dans l'histoire. C'est parce que nous sommes unis au Christ qui est os de nos os et chair de notre chair, et que nous participons à l'Humanité ressuscitée du Christ, de sorte que nous sommes os de ses os et chair de sa chair (Eph. 5.30), que l'eschatologie est si essentielle à notre foi et à notre vie au jour le jour. L'union avec le Christ, c'est l'union avec Celui qui ressuscita d'entre les morts, qui monta à la droite de Dieu le Père, et qui reviendra ; par conséquent, l'union avec le Christ, *hic et nunc,* porte en son sein l'aspiration de la foi à la résurrection des morts et au renouvellement du ciel et de la terre lors du second Avènement du Christ. La question cruciale de l'eschatologie est celle de l'Humanité du Christ ressuscité, et de notre participation à son Humanité par la Parole et le Sacrement dans l'Eglise.

C'est aujourd'hui une question suprêmement importante, le point sur lequel nos plus profondes divergences se font clairement jour. Devons-nous prendre au sérieux ou non l'Humanité de Jésus ressuscité ? Devons-nous donner un enseignement docétique de Jésus ressuscité et monté au ciel ? Si, dans une génération précédente, nous avons dû livrer bataille pour l'Humanité du Christ historique, aujourd'hui c'est pour l'Humanité du Christ ressuscité et monté à la droite de Dieu le Père tout-puissant. Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité en Corps, alors le salut n'est pas actualisé dans la même sphère de réalité que celle dans laquelle nous nous trouvons, et nous sommes encore dans nos péchés (I Cor. 15.17). Si Jésus-Christ n'est pas monté dans la plénitude de son Humanité, alors nous n'avons pas d'ancre à l'intérieur du voile et il n'y a pas d'espoir pour nous, hommes et femmes de chair et de sang (Héb. 6.19 s ; Col. 1.27). Démythologiser l'ascension (ce qui implique, bien sûr, qu'elle doit être tout d'abord mythologisée), c'est déshumaniser le Christ ; et déshumaniser le Christ, c'est nier tout rapport de l'Evangile avec l'humanité, et en faire une abstraction inhospitalière et inhumaine.

La raison pour laquelle nos Eglises aujourd'hui paraissent souvent si inhospitalières, n'est-elle pas qu'elles ont perdu quelque chose, pour ainsi dire, de la chair et du sang de Jésus-Christ ? Ce n'est que trop facile pour une Eglise de devenir une institution inhumaine — même si elle est une institution de grâce — si elle base son action sur une Christologie docétique. Cela peut aisément arriver chez les "Catholiques" qui agissent en se basant sur une doctrine de l'Eglise, *corpus mysticum,* car le complément naturel de

cette doctrine est une institution ecclésiastique rationalisée. Cela peut tout aussi bien arriver chez les "Libéraux" qui basent leur action sur une doctrine de l'Eglise, incarnation et expression des idéaux chrétiens, car la contre-partie en est une société sécularisée où la raison scientifique asservit la pensée. Mysticisme et rationalisme, sacramentalisme et institutionalisme vont toujours très aisément ensemble, que ce soit dans leurs formes "catholique" ou "protestante" — et dans l'une et l'autre l'homme est privé de la simple Humanité du Fils de Dieu (33).

A l'encontre de ces abstractions, se dresse en net contraste l'enseignement du Nouveau Testament selon lequel l'Eglise est le Corps du Christ vivant. Il est souvent question dans le Nouveau Testament de l'Humanité de Jésus. "Nous sommes les membres de son corps, tirés de sa chair et de ses os" (Eph. 5.30) (34). On ne peut davantage souligner le fait que, dans la résurrection du Christ et dans la participation de l'Eglise en lui, le dessein de Dieu à la création est amené à sa plénitude. Cette plénitude n'est pas abrogation de son caractère de créature, mais au contraire une restauration de sa réalité de créature qui avait été altérée par le péché. Loin d'être un concept docétique, "le Corps du Christ" (à la différence de *"corpus mysticum"* qui est une abstraction) veut dire que notre humanité de créature n'est pas transcendée, ni transformée, ni transsubstantiée, mais est pleinement établie comme humanité de créature dans la relation créature-Créateur.

Le concept paulinien du "corps spirituel" (σῶμα πνευματικόν) n'implique pas un corps spiritualisé, comme s'il était moins corps parce qu'il est devenu spirituel. L' "homme spirituel" (πνευματικὸς ἄνθρωπος) n'est pas moins homme parce qu'il est spirituel ; mais

(33) Je n'ignore pas qu'au cours des dernières années de nombreux théologiens catholiques romains se sont efforcés de réinterpréter la notion de *corpus mysticum* à l'aide d'une Christologie qui rend davantage justice à l'Humanité historique de Jésus ; il en résulta, en maints endroits, une doctrine beaucoup plus saine de l'Eglise Corps du Christ. Mais on peut se rendre compte du chemin parcouru en ce sens par l'Eglise romaine dans l'encyclique pontificale *Mystici Corporis Christi* du 29 juin 1943. L'encyclique rejette avec raison toute séparation entre l'Eglise mystique et l'Eglise juridique, mais quand elle identifie carrément le mystère de l'Eglise à l'institution ecclésiastique, elle fournit un exemple frappant de la dialectique relevée ci-dessus. Exactement comme, en Christologie, les hérésies ébionites et docétiques, pour opposées qu'elles soient l'une à l'autre, ont toujours tendance à passer l'une dans l'autre, de même en ecclésiologie romaine, nous voyons se dérouler un processus similaire. En dernier ressort cependant, l'élément monophysite inhérent à la Christologie romaine et l'élément docétique inhérent à sa doctrine de la transsubstantiation déterminent la nature ultime de son ecclésiologie. La soif d'Humanité du Christ, dans l'Eglise romaine, est tout aussi apparente dans sa Mariologie que dans des mouvements comme le culte du Cœur de Jésus.

(34) "...tirés de sa chair et de ses os" (cf. Gen. 2.23). Certains manuscrits et versions importants ont ce texte long ; il a été repris par la version de *King James* (1611) que l'auteur utilise ici. Ce texte long explicite le mot "corps" qui signifie dans ce verset la pleine Humanité de Jésus-Christ et notre pleine participation à cette Humanité. (N. d. T.)

il est bien plus homme, au contraire, parce que par l'Esprit il participe à la véritable Humanité de Jésus-Christ, qui est plus pleinement Homme que n'importe quel autre homme, et qui est surtout l'Homme humanisant, l'Homme par lequel tous ceux qui croient en lui sont humanisés et restitués par la rédemption à la vraie et parfaite humanité. Comme Adam devint homme par le souffle de Dieu, l'homme pécheur redevient homme par l'Esprit de Dieu que souffle sur lui le Christ ressuscité (Jn. 20.22). L'Eglise est σῶμα πνευματικόν, et comme telle elle est l'Homme Nouveau (Eph. 2.15) ; et dans l'Eglise, ceux qui sont baptisés en Christ sont "un homme" (Gal. 3.28) car ils ont "revêtu le Christ" (Gal. 3.27), ou "revêtu l'Homme Nouveau" (Eph. 4.24). Dans le Corps du Christ, par lequel toutes choses ont été faites, l'homme, restitué à la pleine réalité de son humanité, est créature qui réfléchit la gloire de Dieu parce que, dans cette restitution, il est uni au Christ dans son humanité, par l'Esprit Créateur et l'Esprit qui donne la vie (I Cor. 15.45 ; II Cor. 3.6 ; Jn. 6.63). L'Eglise est Corps du Christ parce que, selon la remarquable expression de Calvin, elle est renouvelée et nourrie par "la chair vivifiante du Christ".

Mais dès que nous pensons à l'Eglise comme à l'Humanité réelle et actuelle du Christ, "tirée de sa chair et de ses os" (Eph. 5.30), nous nous trouvons en présence du fait de l'ascension. Jésus-Christ qui ressuscita d'entre les morts dans sa pleine Humanité nous a retiré son Corps, l'a sorti de la succession visible de l'histoire ; et il attend jusqu'au jour où il reviendra en Corps pour juger et renouveler le monde. Et pourtant, après son ascension, le Seigneur a répandu son Esprit sur l'Eglise et lui a donné ainsi, à elle qui est encore au sein de l'histoire en marche, de participer à la puissance de sa résurrection. D'une part, alors, l'Eglise est jointe par l'Esprit au Corps du Christ ressuscité et forme un seul Corps avec lui ; mais d'autre part, le Christ nous a enlevé son Corps de sorte que nous devons penser à la relation de l'Eglise avec le Corps ressuscité du Christ en fonction de l'éloignement de l'ascension et de la proximité de sa *parousia* en Gloire. Il y a une réserve eschatologique dans la relation de notre union avec le Christ, un décalage eschatologique qui attend la dernière Parole ou l'Acte final de Dieu. Il y a un élément de caractère immédiat dans la relation de l'Eglise au Corps ressuscité du Christ, de sorte que sa *parousia* est *hic et nunc* une présence par son Esprit. Mais il y a aussi un élément dans cette relation qui reste encore au-delà de notre expérience et de notre compréhension et qui attend l'accomplissement divin. Le Christ a éloigné de nous son Corps, mais cependant, par son Esprit, il est venu remplir l'Eglise de sa propre Personne. En un sens, alors, l'Eglise forme déjà un seul Corps avec le Christ — cela a eu lieu une fois pour toutes à la crucifixion, à la résurrection, et à la Pentecôte — et pourtant l'Eglise doit encore devenir un seul Corps. Entre le "déjà un seul Corps" et le "encore devenir un seul Corps" nous avons la doctrine de l'ascension et de

l'avènement du Christ : l'ascension nous rappelle que l'Eglise est autre que le Christ, tout en étant sanctifiée avec lui ; l'avènement nous rappelle que l'Eglise, dans son pèlerinage historique, est sous le jugement de l'imminent avènement, tout en étant déjà justifiée en Christ. Ainsi, l'Eglise est sommée de regarder au-delà de ses formes historiques de ce monde vers le jour où le Christ transformera le corps de notre humiliation et le rendra semblable au Corps de sa Gloire (Phil. 3.21).

Il n'est pas facile de définir cette relation eschatologique de caractère immédiat et restrictif, si fortement marquée dans les Epîtres du Nouveau Testament, car elle comprend une double relation en laquelle le sacramentel et l'eschatologique sont inséparables. D'une part, l'eschatologie du Nouveau Testament envisage une relation entre la nouvelle création et l'ancienne *hic et nunc*. Par l'Esprit, l'Eglise sur terre et dans l'histoire empirique participe déjà à la nouvelle création qui l'a rejointe. Parce que l'Eglise est à la fois dans l'ancienne et dans la nouvelle création, l'avènement du Christ en Gloire est inévitablement imminent, car la nouvelle création frappe continuellement à la porte de l'ancienne, et le vin nouveau crève continuellement les vieilles outres. D'autre part, l'eschatologie chrétienne envisage une relation entre le présent et le futur qui est tout aussi décisive et inévitable que l'ascension. "Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que, lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est" (I Jn. 3.2).

L'enseignement du Nouveau Testament au sujet de l'Eglise Corps du Christ contient ces deux aspects de la relation eschatologique. En fait, c'est précisément l'union de ces deux aspects de l'eschatologie dans la doctrine de l'Eglise qui est si significative. Elle implique, en effet, que l'Eglise est si unie à l'Humanité ressuscitée du Christ que dans l'Eglise la nouvelle création est une réalité concrète qui tend à travers les âges de l'histoire à la *parousia*, et il est donné, en conséquence, dans l'Eglise, une nouvelle orientation à la succession du temps en ce monde pécheur. L'Eglise Corps du Christ est la sphère sur la terre et dans l'histoire, où, par l'Esprit, la rédemption du corps et la rédemption du temps devancent la *parousia*.

Nous pouvons illustrer cela par le récit selon saint Marc de la guérison du paralytique au chapitre 2. Quand le paralysé fut descendu à travers le toit dans la chambre où Jésus prêchait, celui-ci dit au malade : "Mon enfant, tes péchés te sont pardonnés" (Mc. 2.5), puis après avoir attendu quelques instants, il lui dit de nouveau : "Lève-toi, prends ton lit et va-t'en chez toi" (Mc. 2.11). Le mot ἐγείρειν est utilisé ici en apposition à ἀφιέναι (Mc. 2.9 ; Luc

5.23 ; Matt. 9.5) (35) ; et il est clair que l'intention du récit est de nous montrer la signification théologique du fait que le pardon des péchés et la résurrection du corps vont ensemble comme deux parties d'un tout. La résurrection du paralysé n'est pas seulement une démonstration de la puissance du pardon, mais fait partie de son caractère d'événement. Le relèvement du malade révèle que la Parole de pardon sur les lèvres du Fils de l'Homme *sur la terre* n'est pas une simple parole, mais une ἐξουσία : "pour que vous sachiez que le Fils de l'Homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés" (Mc. 2.10). Il semblerait aussi que l'intention du récit de Marc, écrit pour l'usage de l'Eglise, est de nous montrer, à la lumière des deux moments — le moment du pardon et le moment de la guérison miraculeuse — la relation entre le moment de la crucifixion de Jésus et le moment de sa résurrection, la relation entre le temps de l'Evangile de la Croix et le temps de la résurrection du corps. De même que dans ce miracle la guérison effective du paralysé a déjà eu lieu dans la Parole de pardon et n'a besoin que de la seconde Parole du Fils de l'Homme pour être rendue manifeste à tous, de même l'œuvre de notre salut est déjà pleinement accomplie en ce que le Christ a fait pour nous, et n'a besoin que de sa nouvelle venue et du dévoilement ou apocalypse qu'elle implique pour être rendue manifeste à tous. Le relèvement du malade, dans son corps, n'ajouta rien à la Parole de pardon, mais ce fut néanmoins la Parole de pardon pleinement et complètement réalisée.

L'Eglise de Jésus-Christ vit entre ces deux moments ou événements, entre la crucifixion de Jésus-Christ proclamé Parole de pardon divin et la résurrection du corps promise à la *parousia*. Mais l'Eglise ne reste pas simplement en suspens dans cette dualité, car, accompagnée de l'Evangile du pardon, il lui est donné de goûter déjà la bonne Parole de Dieu et les puissances de l'âge à venir (Héb. 6.5) : c'est le rôle que jouent les Sacrements de l'Evangile. Les Sacrements relient les deux moments et sont des ordonnances du Christ, qui appartiennent à la restriction eschatologique située entre le moment du premier Avènement et celui de l'Avènement final. Les Sacrements n'ajoutent rien à la Parole de pardon, mais ils sont cette Parole complètement et pleinement réalisée. Ils sont les ordonnances grâce auxquelles nous pouvons aller le plus loin possible — tout en demeurant au sein de l'histoire empirique — dans l'anticipation de la résurrection du corps. C'est donc pardessus tout dans les Sacrements que l'Eglise, appelée à l'existence

(35) Le mot ἐγείρω n'est utilisé en grec profane ni pour le relèvement des morts ni pour le relèvement des malades. Ces sens sont propres au grec biblique. Ἐγείρω est préféré par le Nouveau Testament à ἀνίστημι pour parler du relèvement des morts. L'emploi de ce même mot pour le relèvement des malades indique que le Nouveau Testament considère que les guérisons miraculeuses entrent dans la sphère et la puissance de la résurrection du Christ. Sa résurrection se manifeste à l'avance par des signes et des merveilles, tels que celui de Mc. 2.

par la Parole de l'Evangile du pardon, devient véritablement le Corps du Christ qui tend à la *parousia*. En conséquence, c'est dans et par les Sacrements qu'il nous est donné de comprendre le plus clairement la participation de l'Eglise à la rédemption du corps et à celle du temps.

Il y a un passage significatif dans *Le Pasteur d'Hermas* (3.10-13) qui parle d'une vision qu'il eut de l'Eglise : une très vieille dame assise sur une chaise, l'*Ecclesia presbytera*, comme il l'appela. Puis il regarda à nouveau et vit que le corps et les cheveux dénotaient la vieillesse, mais que la figure devenait jeune — l'*Ecclesia neotera*. Il regarda une troisième fois et les cheveux étaient toujours blancs, mais elle avait complètement recouvré la jeunesse et était tout à fait jeune, très joyeuse et belle. C'est la doctrine biblique de l'Eglise. Dans le cinquième chapitre aux Ephésiens, saint Paul parle aussi de l'Eglise comme d'une vieille dame, mais qui est baptisée par le Christ et lui est présentée comme une jeune vierge irrépréhensible, sans tache ni ride (Eph. 5.27 ; II Cor. 11.2). On trouve essentiellement la même idée en II Cor. 4 où saint Paul parle de porter, en notre corps, les souffrances de mort du Seigneur Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle ; car, si notre homme extérieur se détruit, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour (II Cor. 4.10-16). En d'autres termes, l'Eglise est une réalité matérielle en ce monde, et cependant, par l'Esprit, la même Eglise participe déjà à la nouvelle création. Même si elle est comprise dans l'espace et le temps de ce monde et de cet âge, la vie de l'Eglise devient de plus en plus jeune parce qu'en Christ, elle est rachetée de la servitude et de la décomposition qui caractérisent ce monde et cet âge. C'est pourquoi, parler de l'Eglise Corps du Christ, c'est en parler comme de la sphère dans l'histoire où, par l'Esprit, la rédemption du corps et la rédemption du temps devancent la *parousia*.

Ce rapport de la rédemption avec l'espace et le temps est d'importance primordiale pour la doctrine de l'Eglise et de son ministère. Derrière tout cela se trouve le fait de l'incarnation qui nous informe que le Fils éternel de Dieu s'est fait chair, s'est revêtu d'un corps au sein de la création ; ce corps, par le péché de l'homme, a été soumis à l'éloignement et à la décomposition et s'en est chargé en union avec le Fils éternel de Dieu. Mais le fait de l'Incarnation nous informe aussi que ce Fils éternel est entré dans notre existence temporelle et tout ce qu'elle comporte de contingent, de relatif et d'éphémère ; et il l'a unie à sa propre éternité. Certes, en cette assomption ou union, il fut nécessairement aux prises avec une tension, la plus ardente qui soit, et qui se révéla dans toute son horreur à Golgotha ; mais la résurrection et l'ascension sont les signes qu'il a triomphé de la contradiction et de la tension : par son union avec notre existence de créature et notre temps, il est parvenu à une création nouvelle. En celle-ci, tout le dessein de Dieu dans la création est pleinement réalisé, et notre caractère

temporel est sauvé de la contingence et de la relativité, rendu pleinement réel dans l'union avec l'éternité-même de Dieu. Dans la résurrection et l'ascension, notre existence humaine et notre temps humain, sans être annihilés ni rompus, sont transformés et recréés, pris dans une union durable avec Dieu. L'Eglise, Corps du Christ ressuscité et monté au ciel, participe à une réalité de création et de temps, au-delà toute menace de décomposition et d'existence éphémère. Par la Parole et les Sacrements, c'est une réalité actuelle au sein de l'Eglise sur la terre et dans l'histoire, de sorte que, même sur la terre et dans l'histoire en marche, l'Eglise est le Corps du Christ ressuscité et monté au ciel. La vie surnaturelle du Christ s'épanche dans l'Eglise et lui donne un nouveau rapport avec l'espace et le temps comme nous les connaissons dans notre monde déchu. Pour en faire la description, Paul utilise les mots οἰκοδομή et αὔξησις, car, dans sa pensée, l'épanchement de la vie nouvelle de l'Eglise lutte contre le courant de décomposition, et la structure de l'Eglise est érigée vers le bas à partir de la pierre de faîte (Eph. 2.20 s ; 4.15 s ; Col. 2.19). Ici aussi, οἰκοδομή comme αὔξησις sont pensés en fonction l'un de l'autre pour se modifier réciproquement, car l'assemblage des deux est nécessaire pour exprimer le mouvement de l'Eglise dans l'espace et le temps, et donc pour décrire son rapport avec la structure et l'histoire. Cet assemblage d'οἰκοδομή et d'αὔξησις donne la doctrine de l'ordre.

Il faut nous arrêter pour examiner cela de plus près, et réfléchir d'abord au rapport de l'Eglise avec le temps, puis à son rapport avec l'espace.

1) Le temps, comme nous le savons dans notre monde qui passe, a son sort lié à celui de la création. C'est le temps de l'existence de la créature, mais pour nous les hommes, c'est surtout tout le temps de la vie d'un homme, le temps vu sous l'angle de l'action humaine, de la décision, et de l'histoire. Mais c'est ce que Brunner a appelé "le temps qui s'effrite" (*die zerbröckelnde Zeit*) (36), car, comme nous le savons et l'expérimentons, c'est le temps de notre monde déchu, marqué par la décomposition et la corruption et surtout par l'histoire pécheresse. C'est le temps empreint de péché et chargé de culpabilité, le temps sous le jugement, et donc le temps qui disparaît, d'une manière irréversible, dans la vanité et la mort — d'une manière irréversible parce que nous ne pouvons pas plus retarder l'horloge que nous ne pouvons défaire le péché et expier le crime. En ce temps s'incarna le Fils éternel de Dieu, et c'est depuis cette position en ce temps qu'il ressuscita en corps de la mort. Dieu ne souffrit pas qu'il vît la corruption (Act. 2.31). La résurrection de Jésus fut un événement historique ; mais on ne peut pas écrire l'histoire des quarante jours de la résurrection, car l'Homme Nouveau se fraye un passage au travers des limitations de notre temps qui s'effrite et n'entre pas dans les catégories de

(36) Voir "The Christian Understanding of Time", *S. J. T.*, 4, p. 10.

l'historien séculier comme tel, avec ses méthodes et ses canons de crédibilité. Toutefois, si un passage est frayé, c'est à cause du caractère d'événement historique, tout à fait réel, si réel que cela échappe au phénomène de décomposition, à l'histoire illusoire de ce monde ; cet événement est réel d'une manière permanente, et résiste à la corruption et à la contingence éphémère. Ici, dans la résurrection du Christ, surgit un temps nouveau, réalité permanente et réalité continuelle qui s'écoule à l'encontre du courant du temps qui s'effrite.

C'est le temps de Jésus-Christ ressuscité des morts, le temps nouveau du Royaume de Dieu, mais c'est aussi le temps de l'Eglise Corps du Christ. C'est pourquoi saint Paul parle de la vie de l'Eglise qui s'écoule à l'encontre du courant de décomposition, car "les vieilles choses ont disparu et toutes choses sont devenues nouvelles" (II Cor. 5.17). L'Eglise baptisée est née à nouveau et devient de plus en plus jeune ; sa fonction est donc, au sein du temps en marche, de cet âge qui passe, de "racheter le temps" (Eph. 5.16). "C'est pourquoi, éveille-toi, toi qui dors, et lève-toi d'entre les morts, et le Christ sera ta lumière. Ainsi prenez bien garde à votre conduite, qu'elle soit celle, non d'insensés mais de sages, qui rachètent le temps ; car les jours sont mauvais" (ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν, ὅτι οἱ ἡμέραι πονηραί εἰσιν, Eph. 5.14 ss). On trouve un passage analogue dans l'Epître aux Romains où Paul dit : "Vous savez dans quel temps nous vivons (εἰδότες τὸν καιρόν), l'heure est venue (ὥρα ἤδη) de vous arracher au sommeil (ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι), car le salut est maintenant plus près de nous que lorsque nous avons cru" (Rom. 13.11). Parce que l'Eglise est comprise dans ce temps nouveau, temps réel qui est continuel dans l'histoire et qui résiste à sa contingence et à sa décomposition, on doit interpréter la vie et l'œuvre de l'Eglise à l'encontre du rythme et du modèle de l'histoire séculière. L'Eglise, qui est ressuscitée avec le Christ, ne peut pas se permettre, bercée, de s'endormir dans le courant du temps (cf. Matt. 25.1 ss ; II Pie. 3.1 ss), mais doit s'éveiller (ἐγείρειν), rester éveillée et veiller (γρηγορεῖν, ἀγρυπνεῖν, νήφειν) dans sa connaissance du temps de l'avènement. On ne peut donc pas interpréter la continuité de l'Eglise et de son ministère simplement en termes de succession historique sur le plan de ce monde, ou dans l'organisation de l'histoire séculière (le *schéma* de cet *éon*), mais en termes de rachat du temps dans le Corps du Christ. Cette Eglise rachète le temps quand elle reste éveillée, c'est-à-dire quand elle vit non dans une succession temporelle — et en aucun cas en esclave de celle-ci ou en sujétion à elle — mais en trouvant sa vraie existence et sa véritable continuité dans le temps nouveau de la résurrection. Ainsi, l'Eglise, qui a sa mission dans l'histoire empirique d'âge en âge, vit dans le fait que la succession, sur le plan de l'histoire pécheresse — "comme tous meurent en Adam" —, a été vidée de sa signification par la participation à l'Humanité ressuscitée du Christ — "tous aussi revivront dans le

Christ" (I Cor. 15.22). L'Eglise, qui vit dans la succession historique et y trouve la garantie de sa vie, cherche à vivre dans les "faibles et pauvres éléments" dont nous avons été rachetés (Gal. 4.9). Paul peut planter et Appolos arroser, mais c'est Dieu qui donne la croissance (I Cor. 3.6).

2) Ce que l'Eglise a à nous dire au sujet de la rédemption du corps est parallèle au rachat du temps. La structure corporelle, comme nous le savons dans notre monde qui passe, a son sort lié à celui de la création, et la création est abîmée par l'homme. C'est une structure qui ne peut être détachée de l'histoire du genre humain et, en conséquence, du péché du genre humain. En fait, la totalité de notre monde de créature est impliquée dans la chute de l'homme et attend la rédemption du corps (Rom. 8.19 s). Toutes les formes structurales ou *schemata* du cosmos appartiennent à cet âge qui passe et sont compris dans ce "temps qui s'effrite" dont nous venons de parler. Mais ici, la décomposition ou corruption impliquée est comprise comme un durcissement jusqu'à la rigidité (πώρωσις) qui apporte avec elle à l'humanité, l'aveuglement et l'esclavage. L'exemple frappant en est le Judaïsme récalcitrant. Saint Paul parle de plusieurs façons de la mort ou décomposition de la structure historique.

La principale manière dont il en parle, c'est en termes de loi (*nomos*), car la loi est la forme que prend cet âge qui passe sous le jugement divin, et le moyen par lequel il cherche à se retrancher dans la finalité. Pour les hommes dans leur péché et leur éloignement, la manifestation de la volonté divine se réfracte dans le temps et se codifie en des formes rigides, alors que le temps se charge, sous la culpabilité et le jugement, du caractère d'irréversibilité fatale. Cela veut dire pour l'homme un esclavage très amer que saint Paul appelle "la malédiction de la loi" (Gal. 3.10 ss). C'est de cela que le Christ nous a rachetés, comme le dit saint Paul : "En effet, par la loi je suis mort à la loi afin de vivre pour Dieu. Je suis crucifié avec le Christ ; et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi" (Gal. 2.19 s).

Or, les Galates, qui ont commencé leur vie chrétienne dans la grâce, par l'action de l'Esprit, essaient de la parfaire en se conduisant (στοιχεῖν) selon les ordonnances de ce monde (τὰ στοιχεῖα τοῦ κοσμοῦ), et sont ramenés de la sorte dans l'esclavage de la loi — la loi-même dont nous sommes rachetés. "Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et, parce que vous êtes des fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! Aussi n'es-tu plus esclave mais fils : fils, et donc héritier de par Dieu" (Gal. 4.4 ss). Paul poursuit en demandant : "Mais maintenant que vous avez connu Dieu ou plutôt qu'il vous a connus,

comment retourner encore à ces faibles et pauvres éléments (στοιχεῖα), auxquels à nouveau vous voulez vous asservir ? Vous observez des jours, des mois, des temps, des années ! Je crains pour vous d'avoir travaillé en vain parmi vous... Mes petits enfants, je vous enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous" (Gal. 4.9 s, 19). Puis Paul les enjoint à marcher dans l'Esprit : "Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus sous la loi... Si nous vivons par l'Esprit, marchons aussi selon l'Esprit (πνεύματι καὶ στοιχῶμεν). Car, en Christ, ce qui importe, c'est d'être une créature nouvelle (καινὴ κτίσις). Et à tous ceux qui suivront cette règle (τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν), paix et miséricorde, ainsi qu'à l'Israël de Dieu" (Gal. 5.18, 25 ; 6.15, 16).

Dans ces passages, Paul utilise le terme στοιχεῖν qui veut dire se mettre en rang en accord avec quelque principe d'ordre, ou se mettre à la suite en accord avec quelque principe de caractère temporel (37). Par le substantif (τὰ στοιχεῖα τοῦ κοσμοῦ), Paul fait allusion aux successions temporelles ou aux ordonnances temporelles, transformées en principes dogmatiques du cosmos. Le temps est la forme sous-jacente à toute structure ; mais comme tel, il en vient à se charger de certains modèles immanents du cosmos, qui, lorsqu'ils sont érigés en *nomos*, sont comme les ἐξουσίαι et ἄρχοντες démoniques, qui, par le *nomos*, usurpent l'autorité de Dieu sur l'homme et cherchent à se rendre absolus. Se conduire suivant la succession temporelle, ou la tradition, dont on a fait un principe dogmatique (Col. 2.20 ; cf. Eph. 2.2), n'est pas se conduire selon le Christ (Col. 2.8), car c'est s'assujettir à nouveau aux forces tyranniques dont nous avons été rachetés par le sang du Christ. C'est pourquoi Paul met en garde ses convertis contre l'esclavage des structures légales et des ordonnances temporelles, et les enjoint à se conduire selon l'Esprit (στοιχεῖν τῷ πνεύματι), car ce n'est pas la loi mais l'Esprit qui est la forme du temps de l'Eglise. Cette forme du temps est liée à une nouvelle structure, le Corps spirituel du Christ. Les structures légales et les ordonnances temporelles, tirées principalement du Judaïsme, avec lesquelles les Galates et les Colossiens cherchaient à ordonner et structurer l'Eglise, étaient "l'ombre des choses à venir, mais le corps est en Christ" (Col. 2.17). Il semble qu'ici Paul utilise "corps" en un double sens. D'une part, cela veut dire "substance" ou "réalité" en contraste avec les simples ombres, mais d'autre part, cela fait certainement allusion au Corps du Christ comme en témoigne le contexte (Col. 2.9, 11, 19). L'Eglise, baptisée du Baptême du Christ, ou circoncise de sa circoncision, a été délivrée de l'esclavage des structures légales du cosmos, elle

(37) Pour une plus ample exposition de ce point, voir "The Atonement and the Oneness of the Church", *S. J. T.*, 7, p. 263 s. Voir aussi le *Manuel de Discipline* de la Mer Morte qui fait usage d'un langage similaire, 1.14 s ; 3.9 ss ; 4.16 s ; 9.12 s. Cf. JOSÈPHE, *La Guerre juive*, 2.8.7. Une étude des principes des Esséniens justifie pleinement la suggestion de Lightfoot selon laquelle l'Epître aux Colossiens aurait été dirigée contre eux.

est morte à ces structures, car elle a affaire à une vie nouvelle et à un nouveau modèle de vie dans le Corps du Christ ressuscité (Col. 2.19 s ; 3.1 s).

A présent, nous avançons dans le temps selon un nouveau canon (τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν) que Paul décrit en ces termes : "Pour moi, Dieu me garde de me glorifier sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde est crucifié pour moi, comme moi je le suis pour le monde. Car la circoncision n'est rien, ni l'incirconcision ; ce qui importe, en Christ, c'est d'être une créature nouvelle" (Gal. 6.14 s). Par "circoncision", Paul veut parler littéralement de la circoncision juive, mais aussi de tout ce qui l'accompagnait dans l'ensemble du *nomos* de la tradition et de la succession juives (Gal. 5.3 ; Phil. 3.2 s), et de tous les avantages que cela comportait : "les oracles" (Rom. 3.2), "l'adoption, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches" (Rom. 9.4 s). Mais se conduire selon le Christ (στοιχεῖν κατὰ Χριστόν) ou marcher dans l'Esprit (στοιχεῖν πνεύματι) n'est pas se conduire selon ces avantages considérés comme *nomos* ou *stoicheia*, et encore moins s'en vanter. S'il avait fallu se vanter, Paul y aurait eu de nombreux titres. Qui, plus que lui, était si solidement établi dans cet "avantage à tous égards" (Rom. 3.1 s) que possédait l'Eglise juive ? Ainsi, il cite aux Philippiens sa propre perfection dans la tradition des Hébreux, dans leurs ordonnances valides et leur mandat divin ; mais tout cela, comparé au Christ, Paul l'appelle "chair". "Ce qui était pour moi un gain, je l'ai tenu pour une perte, à cause du Christ" (Phil. 3.7) ; il enjoint donc les Philippiens à "marcher selon la même règle" (τῷ αὐτῷ στοιχεῖν [κανόνι], Phil. 3.16), et à suivre ainsi l'exemple apostolique (τύπον, Phil. 3.17).

L'Apôtre, qui nous enseigna la doctrine de l'Eglise Corps du Christ, nous a donné là une leçon suprême : une Eglise peut revendiquer un mandat divin pour son organisation, ses nominations, et se vanter d'une succession valide ou d'un épiscopat historique, mais tout cela doit être considéré comme "confiance dans la chair". Il ne sert donc à rien de signaler des règlements valides et des traditions canoniques, de les mettre en avant comme des droits, et de se tenir dessus comme sur des fondations ; et encore moins de s'en vanter : car alors il faut simplement les considérer comme στοιχεῖα τοῦ κόσμου (38). La manière *canonique* de vivre dans le Corps du Christ est de suivre l'exemple apostolique de Paul et de marcher selon la même règle ou canon que lui : "Ce qui était pour moi un gain, je l'ai tenu pour une perte, à cause du Christ" (Phil. 3.7). "Pour moi, Dieu me garde de me glorifier sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde est crucifié pour moi, comme moi je le suis pour le monde. Car ce qui importe, en Christ, c'est

(38) Ainsi, se conduire κατὰ στοιχεῖα τοῦ κοσμοῦ est la même chose que se conduire κατὰ σάρκα (Rom. 8.4 ; II Cor. 10.2), et κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου (Eph. 2.2).

d'être une καινὴ κτίσις. A tous ceux qui *avanceront dans le temps selon cette règle* (ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν), paix et miséricorde, ainsi qu'à l'Israël de Dieu" (Gal. 6.14 s).

Au point où nous en sommes dans notre discussion, résumons : L'Eglise sur la terre et dans l'histoire est immanquablement comprise dans l'espace et le temps et dans tout le mécanisme de l'existence physique ; de cela dépend la signification de l'ordre. L'existence très corporelle et historique de l'Eglise nécessite un ordre structural et temporel si elle veut accomplir sa mission dans l'espace et le temps. Toutefois, la forme de cet âge qui passe, selon le Nouveau Testament, est la forme de la loi ou *nomos*, et les modèles de la succession historique prennent le caractère de principes cosmologiques ou *stoicheia*, de sorte que l'Eglise dans cet âge est inévitablement impliquée dans la loi et la schématisation historique. On ne doit pas cependant chercher la forme et l'ordre véritables de l'Eglise dans les lois et les modèles de la succession cosmique et temporelle, mais en Christ qui mourut en sacrifice pour nous et ressuscita, par lequel l'Eglise est crucifiée pour le monde et pour la loi afin que par l'Esprit nous puissions participer à la Nouvelle Création. La signification de l'ordre dans l'Eglise dépend de tout cela. Et donc, pour utiliser le langage de l'Epître aux Romains, les membres de l'Eglise doivent offrir leur corps en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu, ce qui est leur culte raisonnable ; et ils ne doivent pas *se schématiser d'après cet éon*, mais se transformer par le renouvellement de leur esprit (Rom. 12.1 s, même raisonnement qu'en Phil. 2.5 s ; 3.10 s). C'est sur cette base que Paul poursuit pour parler des différents membres du Corps unique et des ordres de l'Eglise, provenant des dons spéciaux de l'Esprit pour le ministère du Corps (Rom. 12.4 ss). L'Eglise, crucifiée avec le Christ, appartient à un nouvel ordre divin inauguré par la résurrection du Christ en Corps. On doit voir cette Eglise "sous la loi du Christ" (I Cor. 9.21) et "marchant dans l'Esprit" (στοιχεῖν πνεύματι, Gal. 5.25). En conséquence, si nous devons avoir une doctrine de l'ordre, ce doit être l'ordre de la conformité à la mort et à la résurrection du Christ. On doit alors penser aux ordres comme à des signes du nouvel ordre divin qui nous fut transmis par la mort et la résurrection du Christ, comme à des signes que le nouvel ordre divin fait déjà irruption au milieu de l'Eglise sur la terre et dans l'histoire. C'est pourquoi Paul parle des ordres en termes de *charismata* de l'Esprit.

Il ressort de tout ceci que l'ordre dans l'Eglise est essentiellement ambigu. L'Eglise est inévitablement impliquée dans le temps et l'espace, et exerce son ministère dans le cadre des limitations que ceux-ci lui imposent. Mais l'Eglise est merveilleusement comprise dans la vie divine du Christ et participe à l'âge nouveau de la résurrection qui s'est frayé un passage à travers les limitations de "ce mauvais éon". Une vraie doctrine de l'ordre doit rendre justice aux deux aspects de l'ordre et aux deux côtés de cette ambiguité essentielle. Elle doit montrer que l'Eglise, qui continue à

vivre dans l'histoire en marche, vit comme le Corps du Seigneur ressuscité et monté au ciel : ses ordres n'appartiennent donc pas au continu non brisé de l'espace et du temps de ce monde. Comment cela se pourrait-il ? Elle vit une vie venant d'au-delà d'elle-même ; elle regarde, en conséquence, au-delà des formes historiques de ses ordres pour trouver sa vraie existence et sa vraie forme dans l'Humanité ressuscitée du Christ, et dans l'amour qui subsiste quand tout ce qui est "en partie" doit être supprimé. Cela ne signifie pas cependant la révocation des formes historiques de l'ordre, pas plus que cela ne veut dire l'abrogation de l'existence historique de l'Eglise, mais cela signifie qu'elles sont relativisées et qu'il est donné à l'Eglise une nouvelle orientation à l'intérieur d'elles. La signification de l'ascension est que l'Eglise est envoyée vivre sa vie et exercer son ministère dans le cadre des limitations de l'histoire, mais là, par l'Esprit, les limitations de l'histoire cessent d'être de simples limitations, car leur finalité est ôtée ; elles deviennent alors des portes ou des fenêtres ouvertes sur le nouvel ordre divin de la vie de l'Eglise en Christ, des signes qui indiquent au-delà d'eux-mêmes une réalité de la Nouvelle Création. Mais ce faisant, elles sont elle-mêmes transcendées.

Cela ne veut pas dire que l'Eglise doive vivre et exécuter sa mission dans l'histoire comme une *Ecclesia Triumphans*. Loin de là, car ce serait chercher à forcer la main au Roi qui revient, ce serait vivre et travailler maintenant comme si la *parousia* avait déjà eu lieu. C'est cependant la tentation de toute "eschatologie réalisée" dans ses formes romaine ou protestante : perdre patience devant la patience de Jésus (mettre en contraste Ap. 1.9). La promulgation romaine du dogme de l'assomption de la Vierge Marie dans le ciel est le signe d'une incroyable impatience, car elle implique une réinterprétation de la *parousia* du Christ qui deviendrait l'assomption de l'Eglise (39). Ce que nous, créatures humaines,

(39) Voir *S. J. T.*, 4, p. 90-96. C'est tout à fait conforme à l'enseignement de ces théologiens romains qui soutiennent que l'assomption de Marie est une image de l'assomption de l'Eglise qui aura lieu à la *parousia*, car, en un sens, l'Eglise a déjà été enlevée au ciel dans l'assomption de Marie. Derrière ceci se trouve l'idée que le grand mystère de la maternité de l'Eglise appartient au sacerdoce qui continuerait miraculeusement, pour ainsi dire, l'enfantement de Marie, et qui serait en fait l'extension de la maternité mystérieuse qu'elle eut en ce qui concerne l'Homme-Dieu. Ainsi, à la messe, le sacerdoce donne de nouveau naissance au Christ eucharistique et l'unit à l'Eglise en un seul Corps. Si l'on ajoute à cela l'idée de l'assomption de Marie, il s'ensuit que ce qui aura lieu *manifestement* quant à l'Eglise à la *parousia* finale ne sera pas différent, en principe, de ce qui se passe *sacramentellement* dans le sacrifice de la messe : en effet, le mystère de l'incarnation et de l'assomption est maintes fois donné dans la *parousia* eucharistique. En dernier ressort, c'est l'identification du Royaume avec l'Eglise visible sur la terre et la doctrine de la transsubstantiation à la messe qui déterminent la compréhension romaine de la transmutation du terrestre dans une réalité céleste à la consommation du monde. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summ. theol.*, *Suppl.*, q. 91, art. 4 et 5, et *Scriptum s. sent.*, IV, dist. 48, q. 11, art. 1 et sq., au sujet de la transmutation finale.

voyons comme une "descente" n'est alors qu'une manière renversée de parler de l'exaltation de l'Eglise en Dieu ! Salvador Dali fournit un exemple frappant de ce renversement de point de vue par la représentation qu'il a donnée de la crucifixion. La contre-partie protestante de tout cela est le programme de démythologisation de l'ascension et de la *parousia* défendu par Rudolf Bultmann.

Une fois de plus, nous voici renvoyés à une doctrine sérieuse de la résurrection et de l'ascension du Christ. Dans la perspective de notre débat, la résurrection signifie que le Christ historique n'appartient pas à notre temps qui s'effrite, au temps qui disparaît, comme toute histoire, dans la vanité et la poussière. Elle signifie que toute sa vie d'obéissance et son sacrifice sur la Croix ne sont pas abandonnés à la corruption d'un monde déchu, à la contingence et à la relativité ; que toute la vie et l'œuvre terrestres de Jésus ne doivent pas être bannies comme ne présentant qu'un intérêt historique, ni oubliées comme si elles étaient sans rapport avec nos réalités présentes. La résurrection signifie que le Christ historique est ramené de la tombe, hors du passé ; en effet, elle est un véritable événement historique qui résiste à la décomposition, elle est une réalité durable, qui a pénétré à travers notre existence mortelle dans la réalité éternelle. "J'ai été mort, et me voici vivant pour les siècles des siècles" (Ap. 1.18). Il est "l'Agneau, comme égorgé" (Ap. 5.6). La résurrection signifie que Jésus crucifié est vraiment ressuscité des morts, et qu'il s'est frayé un passage à travers les limitations de notre existence corrompue dans laquelle il est entré par amour pour nous ; et ce faisant, il a racheté notre humanité de la vanité et notre temps de l'illusion, s'établissant dans la plénitude de son Humanité et dans la plénitude de son temps, comme la réalité de notre humanité et la réalité de notre temps. Ce Christ historique n'est plus simplement "historique" au sens où il appartient à l'histoire qui s'écoule à jamais dans le passé, de façon irréversible ; mais dans cette histoire, il est une réalité historique supérieure, événement vivant et véritable dans le présent continuel. Si Jésus n'était pas ressuscité dans la même sphère de réalité que celle dans laquelle il s'est incarné, alors nous serions encore dans nos péchés ; en effet, sa vie et son œuvre historique, sa rédemption appartiendraient tous, en ce cas, au temps qui s'effrite et à la vanité, et ne nous seraient aujourd'hui d'aucune utilité. Mais la résurrection signifie que tout ce que Jésus a été pour nous et pour notre salut, il l'est de façon permanente ; et comme tel, il nous est une réalité présente dans la plénitude de son humanité historique ressuscitée des morts.

C'est aussi la signification de l'ascension. Si Jésus-Christ n'était pas monté au ciel et ne s'était pas retiré de la succession visible de l'histoire sur le plan de ce monde qui passe, nous qui vivons dans le temps qui passe serions alors accablés par la tentation de reléguer le Christ historique dans le passé et de chercher à avoir des rapports directs et immédiats avec lui, comme s'il

n'était pas mort pour nous sur la Croix. L'ascension signifie donc que le Seigneur ressuscité dirige tous nos regards en arrière sur le Christ historique et en avant sur le Christ qui revient : sur le Christ historique, parce que c'est sur le fondement de son Incarnation et de l'œuvre de son Incarnation, la Rédemption, que le Christ ressuscité veut entrer en contact avec nous. Le Christ historique est le lieu durable de notre rencontre avec le Seigneur ressuscité et monté au ciel — nous n'entrons en contact avec lui que par ses blessures (Jn. 20.17 ss). Mais c'est avec le Christ historique ressuscité et monté au ciel que nous entrons en contact ; non pas seulement avec un objet d'investigation historique pour les canons de crédébilité, utilisable dans tous les autres cas du temps qui disparaît, mais avec un véritable événement historique, dans lequel le passé est une réalité pleinement actuelle. Par l'ascension donc, le Christ s'est retiré de notre vue afin que nous puissions le trouver, vivant et ressuscité, dans le Christ historique transmis par le témoignage apostolique et la tradition, et que, par l'Esprit, nous puissions lui être unis dans son Humanité en tant que pardonnés et rachetés.

L'ascension dirige aussi nos regards sur la *parousia*. "Ce même Jésus, qui vous a été enlevé, reviendra de la même manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel" (Act. 1.11) (40). "On ne peut pas perdre de vue cette troisième dimension, la dimension indiquée par la *parousia*, sans mettre en danger les dimensions du présent et du passé du Christ. Quand on la perd de vue, la relation à Jésus devient inévitablement une simple relation historique ; on explique sa présence au milieu de son peuple au moyen de la psychologie ; et on considère son existence au commencement de la création et dans l'éternité comme une opinion de l'homme qui est porté à trop accentuer, à exagérer, par son sentiment de l'importance des vérités et des valeurs que le Christ a défendues. En lui-même, le Christ cesse d'être d'une importance capitale" (41).

Dans ce temps du Christ ressuscité, monté au ciel et qui revient, l'Eglise a son temps, temps pour Dieu et temps pour tous les hommes, temps dans la forme de l'Esprit au milieu de cet âge qui passe ; en sorte qu'au milieu de ce temps qui passe, c'est le temps de la rencontre du Christ avec elle, son Corps, et le temps de la mission du Christ par son Corps. C'est le temps "de l'affliction, de la royauté et de la patience" (Ap. 1.9) dans lequel nous sommes à la fois "ravis dans l'Esprit, le jour du Seigneur", et pourtant "dans l'île appelée Patmos" ou en quelque lieu que ce soit où le Seigneur nous a placé dans son service (Ap. 1.9, 10).

Le temps de l'ascension est donc d'une importance capitale pour la doctrine de l'Eglise et de son ministère. L'ascension signifie l'établissement de l'Eglise dans l'histoire avec une forme et une

(40) Voir le magnifique exposé de BARTH dans *Kirchliche Dogmatik*, III/2 : "Jesus, der Herr der Zeit", p. 524-616 ; et la recension qu'en a fait F. W. CAMFIELD, *S. J. T.*, 3, p. 127 ss.

(41) F. W. CAMFIELD, *art. cit.*, p. 133.

structure historiques. Là, le temps de l'Eglise est le temps de la foi, pas encore le temps de la vue ; c'est le temps où le royaume de la *grâce* n'est pas encore dissous par le royaume de la *gloire*. Si, pendant les trois ans de son ministère terrestre, Jésus avait manifesté sa pleine gloire divine de sorte que les hommes auraient été confrontés face à face avec l'extrême Majesté de Dieu, ils auraient été alors immédiatement plantés dans l'*eschaton*, et le temps historique dans lequel il y a place pour la rencontre et la décision aurait été abrogé : le jugement final aurait eu lieu. Mais si Jésus voile la gloire qu'il avait avant que le monde fût (Jn. 17.1 ss), c'est qu'il veut donner aux hommes une chance de le rencontrer en libre décision. Il les tenait éloignés, pour ainsi dire, à une longueur de bras, et se révélait aux hommes de telle façon qu'ils ne fussent pas accablés et écrasés ; il leur donnait le temps de se repentir et l'occasion de se décider. Puis il est venu, voilant sa gloire, mais se révélant par les moyens détournés de la parabole et du *kerygma* "dans la mesure où ils étaient capables d'entendre" (Mc. 4.33), leur donnant suffisamment de lumière pour qu'ils croient, pas assez pour les aveugler et les juger sur le champ. C'est pourquoi il a toujours refusé de donner une démonstration contraignante de lui-même, même quand il confrontait les hommes avec les choses dernières, car il est venu appeler à la foi et à l'amour, pour effectuer la rencontre véritable entre Dieu et l'homme. Croire n'est pas voir, mais la foi existe entre la révélation partielle et la finale (I Cor. 13.7-13). L'ascension, corrélative au ministère terrestre du Christ, signifie que Jésus s'est retiré de l'histoire afin de donner au monde le temps de se repentir. Il n'est pas venu juger ; mais la Parole qu'il a annoncée sera le juge au dernier jour (Jn. 12.47 s). Il retient sa révélation finale en Majesté ; il retient son jugement dernier où il ne sera plus temps de se repentir et où, comme l'exprime l'Apocalypse, l'homme souillé sera encore souillé (Ap. 22.11). C'est là le temps dans lequel l'Eglise existe et exécute sa mission, au sein de la succession de l'histoire où il y a temps entre la révélation et la décision, entre la décision et l'action, entre le présent et le futur. C'est le temps où l'âge à venir a déjà pénétré profondément l'âge présent ; mais c'est le temps où l'âge nouveau et toute sa gloire finale sont tenus en réserve eschatologique (κατέχειν), afin de laisser place à la prédication de l'Evangile et à la possibilité pour le genre humain de rencontrer Dieu, de se repentir, et de croire l'Evangile (42).

Au sein de la succession de l'histoire, de ses structures et de ses formes, l'Eglise est la sphère dans laquelle, par l'Esprit, le monde nouveau fait irruption dans l'ancien ; c'est, dans le cadre des limitations de l'ancien monde, l'arène où Dieu agit librement

(42) C'est le concept biblique de μακροθυμία ou ἀνοχή qui se rattache, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, aux miséricordes de Dieu dans l'alliance. Voir Gen. 8.20 ss ; Ex. 34.6 ; Joël 2.13 ; Ps. 86.15 ; 103.8 ; 145.8 ; Rom. 2.4 ; 3.25 ; 9.22 ; I Tim. 1.16 ; II Pie. 3.9,15.

sur les hommes par la Parole et par l'Esprit, et où les hommes sont sommés de répondre et d'obéir. Si l'Eglise n'était qu'une construction sociale de la succession historique, il n'y aurait pas place pour la rencontre et la décision libre ; tout serait, en effet, déterminé par les enchaînements de ce monde, les στοιχεῖα τοῦ κοσμοῦ. Mais l'Eglise est la sphère dans laquelle, par la Croix du Christ, la grâce souveraine de Dieu pénètre au cœur de ce monde et attire tous les hommes dans le champ de son action rédemptrice. Là, hommes et femmes sont délivrés des forces tyranniques de l'esclavage et sont rendus libres pour Dieu, en sorte que la véritable rencontre dans la réconciliation et la foi est efficacement réalisée. L'Eglise Corps du Christ est la sphère, située dans la forme du temps de ce monde, où Dieu et l'homme se rencontrent dans l'amour et où l'homme est transporté dans le Royaume du Fils bien-aimé de Dieu.

Comme telle, l'Eglise ne vit pas dans la succession de l'histoire comme une institution qui se perpétuerait elle-même, mais comme le vis-à-vis du Royaume du Christ, le partenaire et l'allié du Seigneur monté au ciel ; elle accomplit son ministère comme un saint contrepoint au ministère céleste du Christ siégeant à la droite de Dieu le Père tout-puissant. "L'Eglise est une fonction du Royaume, de la Seigneurie universelle de Dieu en Christ" (43).

L'ascension de Jésus-Christ au trône de Dieu fut l'intronisation de la Parole faite chair, l'intronisation de l'Agneau. Ce fut l'inauguration de son Règne dans lequel "Dieu l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Eglise, qui est son corps" (Eph. 1.22). Mais jusqu'à la *parousia,* il retient l'épiphanie de la Gloire ; il n'exerce sa Royauté qu'à travers son Sacerdoce, et confère son Esprit à l'Eglise afin que la proclamation de la Parole de la Croix puisse être puissance de Dieu pour le salut de tous ceux qui croient (I Cor. 1.17 ss). Ainsi, l'Eglise sur la terre vit, se meut, et a son existence dans la Royauté et la Patience de Jésus. En vertu de cela, il est donné à l'Eglise "les clefs du Royaume" (Matt. 16.19 ; cf. Luc 11.52 ; Ap. 1.18). "Ne crains point, petit troupeau ; car il a plu à votre Père de vous donner le Royaume" (Luc 12.32 ; cf. Luc 22.29 s) (44). Comme Jésus souffla sur les disciples, le soir de Pâques, et dit : "Recevez l'Esprit saint, ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus" (Jn. 20.22 s ; cf. Matt. 16.19 ; 18.18), de même il a baptisé l'Eglise dans son Esprit (Act. 5.1-8), la revêtant de la puissance d'en-haut (Luc 24.49) et lui donnant ainsi de participer au Règne du Christ. Mais cette participation de l'Eglise au

(43) J. A. T. Robinson, *The Historic Episcopate,* p. 15.

(44) Le συναλιζόμενος d'Act. 1.4 — un *hapaxlegomenon* dans le Nouveau Testament — indique-t-il que le Christ a établi une alliance de sel entre lui et son Eglise qui réunirait et accomplirait l'alliance de sel établie avec le Sacerdoce aaronique (Nb. 18.19) et l'alliance de sel établie avec la Royauté de David (II Chr. 13.5) ? En tout cas, l'Eglise est un sacerdoce royal (I Pie. 2.9).

Règne n'a lieu qu'à travers son sacerdoce, son ministère de serviteur souffrant : "dans l'*affliction*, la Royauté et la patience de Jésus" (Ap. 1.9). "Si nous endurons l'épreuve, nous régnerons aussi avec lui" (II Tim. 2.12). L'Eglise est victorieuse par le sang de l'Agneau (Jn. 16.33) et par la Parole du témoignage qu'elle rend (Ap. 12.11).

C'est en tant que serviteur souffrant que l'Eglise dans l'histoire est partenaire du Prêtre royal dans le ciel : elle règne avec lui lorsqu'elle porte la Croix pour proclamer la Parole de l'Evangile et dispenser les mystères de Dieu. Dans l'ascension, le Christ a laissé l'Eglise avec la Parole et les Sacrements : c'est dans le ministère de la Parole et des Sacrements qu'elle est maintenue en tant que Corps de la Tête montée au ciel, qu'elle est formée à son image et ordonnée en tant qu'instrument de son Règne.

LE SACERDOCE DE L'ÉGLISE

Par la Parole et le Baptême, l'Eglise a été incorporée au Christ afin de devenir son Corps. Ceci se passe dans le temps de la patience de Jésus, entre son ascension et sa *parousia,* temps durant lequel, par le ministère de la Parole et la communion au Corps et au Sang du Christ, l'Eglise Corps du Christ est continuellement renouvelée. Ainsi, la Parole et les Sacrements, dans leur unité inséparable, couvrent toute la vie et la mission de l'Eglise dans les derniers temps inaugurés par la Pentecôte ; ils forment, en effet, le lien entre la première Venue et la dernière, à l'unique *parousia,* de Celui qui était, qui est, et qui doit revenir. C'est donc en relation avec la Parole et les Sacrements que nous devons articuler notre compréhension du ministère de l'Eglise, de son ordre et de la nature de son sacerdoce qui fonctionne à travers cet ordre. Un examen du témoignage biblique sur ce point indique clairement que l'ordre de l'Eglise est déterminé par la présence réelle du Fils de l'Homme en Parole et Sacrement, et que le sacerdoce de l'Eglise, bien que distinct de l'unique Sacerdoce vicaire du Christ, est néanmoins déterminé par la forme de son existence de Serviteur sur la terre.

Nous ne pouvons mieux faire que de commencer par considérer l'enseignement de saint Paul, en particulier en I Cor. 10-14 (45).

L'Eglise à Corinthe était en proie à un désordre épouvantable qui s'était même manifesté par un schisme au sujet de la Sainte Cène : on en niait la nature corporative et on transformait le κυριακὸν δεῖπνον en un ἴδιον δεῖπνον. Le désordre à l'Eucharistie entraînait toute l'Eglise à vivre de façon désordonnée. Pour parer à cette situation dégénérescente, l'Apôtre écrivit l'Epître destinée à être lue à la célébration de l'Eucharistie comme le *kerygma,* "une démonstration d'Esprit et de puissance" (I Cor. 2.4 ; cf. 1.17 ss), pour restaurer la vérité à la place de l'erreur, et l'ordre à la place du désordre. C'était la Parole apostolique envoyée pour ordonner la vie sacramentelle de l'Eglise et pour ramener celle-ci à la conformité avec l'amour du Christ, afin qu'elle puisse être édifiée dans l'amour comme son Corps unique et indivis. Le fait de première importance ici est la Parole apostolique, la Parole de Dieu transmise par la tradition apostolique (I Cor. 15.3 ss) qui forme l'Eglise et structure l'Eucharistie-*Agapè,* de sorte que, par le Baptême et la Communion, l'Eglise à Corinthe peut être vraiment le Corps du Christ ressuscité (I Cor. 15.12 ss).

Saint Paul rappelle aux Corinthiens l'Eglise de l'Ancien Testament et ce qui lui arriva τυπικῶς, car "cela a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps" (εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν, I Cor. 10.11). Comme ailleurs, saint Paul utilise

(45) Cf. les exposés qu'en ont fait E. KAESEMANN dans *Evangelische Theologie,* 1948, 9/10, et H. DOEBERT dans *Evangelische Theologie,* 1949, 11.

ici le même langage pour les Sacrements de l'Ancien Testament et pour les Sacrements du Nouveau Testament (46). Les Israélites ont tous été baptisés dans la nuée et dans la mer, c'est-à-dire par l'Esprit et par l'eau, et tous ont partagé les mêmes aliment et breuvage spirituels (I Cor. 10.2 s), mais cela ne leur a donné aucune sécurité indépendamment de l'obéissance à la Parole de Dieu. La participation aux Sacrements n'est pas par elle-même une garantie de salut, car, en même temps que la communion sacramentelle, il doit y avoir toute l'édification et l'organisation du Corps dans l'amour du Christ. Quand les Sacrements sont pris conjointement avec l'obéissance corporelle qu'ils impliquent, ils révèlent la vraie forme et l'ordre véritable de l'Eglise.

Le Baptême nous incorpore à un seul Corps, mais cette unité est préservée (I Cor. 10.16 s ; 12.12 s) et rendue visible à la Sainte Cène (I Cor. 11.18 ss). On voit ici que toute la vie et toute la forme de la vie de l'Eglise proviennent d'une source située au-delà de l'Eglise dans le Sang et le Corps du Christ, et ne peuvent être maintenus que par un retour continuel à cette source. Il est clair en même temps que, comme la communion au Sang du Christ et la communion à son Corps sont inséparablement liés l'un à l'autre (I Cor. 10.16 s), de même, en Christ, la condensation de l'Eglise en un Corps d'amour unique et ordonné repose sur la rédemption par le Sang du Christ (47).

Saint Paul développe alors son argument en quatre points, à partir de la κοινωνία baptismale et eucharistique.

1) Dans les chapitres onze et douze, il parle de l'organisation de l'Eglise lorsqu'elle s'assemble pour célébrer la Sainte Cène. Celle-ci se déroule dans l'ordre de la *paradosis* de l'Eglise apostolique (I Cor. 11.23), elle est un renouvellement de l'Alliance fondée dans le Sang du Christ ; elle est donc engagement de l'Eglise à vivre et à travailler comme partenaire du Christ (48), c'est-à-dire comme son Corps, qui doit être consciemment discerné dans et par la participation (I Cor. 11.24 ss). Dans l'organisation de l'Eucharistie, et pour l'Eglise à l'Eucharistie, des dons ou χαρίσματα spéciaux sont accordés. Il est clair, dans le chapitre douze, que la Sainte Cène

(46) Ainsi, la Circoncision et la Pâque sont utilisées pour décrire le Baptême et la Sainte Cène (Col. 2.11 ; I Cor. 5.7 ; II Cor. 1.20), en sorte que le Baptême et la Sainte Cène sont attribués ici à l'Eglise dans l'Ancien Testament (I Cor. 10.2 s).

(47) Cf. "The Atonement and the Oneness of the Church", *S.J.T.*, 7, p. 245 ss.

(48) Cf. ici les Paroles du Seigneur comme elles sont rapportées dans le récit de Luc ; lors de la Cène, le Christ parle de l'organisation des Disciples et de l'Eglise : "Je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi (κάγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν) : vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël" (Luc 22.29 s). C'est l'organisation de l'Eglise en un Sacerdoce royal à la Sainte Cène et par la Sainte Cène. Cf. Act. 1.4 ; Ap. 1.5 s ; I Pie. 2.2 ss.

et les χαρίσματα sont inséparablement liés l'un à l'autre, et qu'on doit faire usage des dons charismatiques en accord avec la promulgation de la volonté de Dieu dans la Nouvelle Alliance ou Testament. C'est là la *Nouvelle* Alliance (Jér. 31.31 s), qui implique une *nouvelle* création, car, dans et par la participation sacramentelle, le *nouvel* ordre divin dans le Corps ressuscité du Christ est rendu manifeste (49). Au chapitre quinze, Paul revient sur la nature de ce nouvel ordre divin quand il discute de la résurrection du Christ dans la même sphère d'actualité que celle dans laquelle nous nous trouvons. Ce nouvel ordre de l'Eglise est donné dans et par la Sainte Cène, lorsqu'elle est célébrée en obéissance à l'ordonnance divine.

2) Au chapitre treize, saint Paul poursuit en décrivant la nature du nouvel ordre divin sous forme d'Amour ou *Agapè*. Cet Amour divin se manifeste par l'organisation de la Cène au cours d'un festin d'amour ou *Agapè*, et par le service réciproque qu'impliquent les dons charismatiques. Derrière les rites et les dons, et au-delà, il y a irruption dans l'amour de Dieu qui doit être vécu jusqu'au bout dans la puissance de l'unique Esprit. Tous les modèles historiques de la vie de l'Eglise disparaîtront, mais la charité (*agapè*) ne passera pas. Cette charité est déjà donnée à l'Eglise dans sa communion avec le Christ ; en sorte que sa manifestation dans l'organisation de l'Eglise sur la terre est une expression du Royaume à venir quand nous verrons face à face et connaîtrons comme nous sommes connus (I Cor. 13.10 ss). Dans une autre Epître, il est dit que c'est "l'amour qui est le lien de la perfection" (ἡ ἀγάπη, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος, Col. 3.14). Cet amour est l'*esse*-même de l'Eglise qui lui est donné par l'union avec le Christ, et se manifeste dans l'Eglise sous forme d'oubli de soi, de souffrance et de service (I Cor. 13.3 ss). Cet amour, qui est donné à l'Eglise dans l'histoire en χαρίσματα et qui opère à travers la διακονία, tend au τέλος divin du Royaume éternel (I Cor. 15.28, etc.).

3) Puisqu'il en est ainsi, tout doit être fait dans l'organisation de l'Eglise pour servir la forme réelle et la nature véritable de l'Eglise dans l'amour. Aussi, au chapitre quatorze, saint Paul poursuit en montrant comment doit être entreprise, en accord avec la charité, l'organisation charismatique de l'assemblée eucharistique. Tout tourne autour de l'édification de l'Eglise Corps du Christ dans l'amour. L'Eglise qui a communié au Corps et au Sang du Christ est engagée, pour toute sa vie dans le corps, dans l'obéissance concrète en charité, mais cela doit s'exprimer par l'organisation de l'Eglise au sein de sa propre communauté de membres. Auparavant dans l'Epître, Paul avait parlé de l'Eglise comme de "l'édifice de Dieu" (I Cor. 3.9), du "temple de Dieu" habité par l'Esprit (I Cor. 3.16 s). Comme un sage architecte, Paul avait posé les fondements

(49) Cf. Matt. 26.29 : "Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai *nouveau* avec vous dans le Royaume de mon Père".

en Christ, mais il enjoint les Corinthiens à prendre garde à la manière dont ils bâtissent sur ces fondements, car tout sera mis à l'épreuve du feu de Dieu pour découvrir l'ouvrage qui "subsiste" vraiment (I Cor. 3.10 ss). En I Cor. 13, Paul a laissé entendre, de façon indubitablement claire, que les choses qui subsistent sont la foi, l'espérance et la charité, et la plus grande d'entre elles est la charité (I Cor. 13.13). Tout dans le temple de Dieu et son édification doit être conçu à cette fin. Tous les *charismata* disparaîtront et avec eux les charges du ministère, les Sacrements et même la foi et l'espérance, mais l'amour dure jusque dans l'éternité comme la réalité qui subsiste.

En raison de sa nature-même, l'ordre dans l'Eglise, qui est l'expression *hic et nunc* du Royaume à venir et qui est de la nature de l'amour divin, ne peut pas être possédé, ou ne peut l'être que comme on possède l'Esprit. La nature des *charismata* est déterminée par l'Esprit qui est lui-même à la fois le *Donateur* et le *Don*, de sorte que même comme Don il demeure transcendant à l'Eglise : "le Seigneur, c'est l'Esprit" (II Cor. 3.17 — qui détermine la nature du ministère décrit en II Cor. 4.1 ss). Bien que dans le don de l'Esprit il est accordé une diversité de dons distincts de l'Esprit, tous cependant reposent sur le seul Esprit et sont déterminés par la nature de sa présence, ou de la présence réelle du Christ par son Esprit.

En élaborant cela pour l'Eglise à Corinthe, saint Paul se préoccupe de la mettre en garde contre les deux dangers du légalisme et de l'anarchie. (*a*) La participation aux ordonnances du Seigneur ne confère pas de sécurité légale à l'Eglise. L'Eglise doit se conduire non suivant la loi, mais selon l'Esprit, et comme l'Eglise participe, par la communion de l'Esprit, au Corps du Christ, il lui est donné des indications vraiment précises quant à la forme et à l'ordre. Mais tout doit être subordonné à l'amour, dans lequel chacun sert l'autre et lui est soumis. C'est ainsi que l'ordre divin survient dans l'Eglise pour la former à l'image du Christ et l'édifier comme son Corps. (*b*) D'autre part, cette organisation mutuelle de l'Eglise dans l'amour implique oubli de soi et discrétion de la part de l'Eglise et de ses membres, afin que "tous soient instruits et tous encouragés" (I Cor. 14.31). "Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes, car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix" (I Cor. 14.32 s). Saint Paul ne dit pas que l'Esprit est soumis au prophète mais qu'il faut faire usage des dons de l'Esprit de telle façon que "tout se passe décemment et dans l'ordre" (πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω, I Cor. 14.40). On ne peut pas plus maîtriser l'Esprit que la présence réelle du Christ, mais les esprits des prophètes, poussés par le Saint-Esprit de manière charismatique, doivent être soumis au service de l'amour. Ainsi, il doit y avoir un ordre précis dans l'assemblée eucharistique, mais tel qu'en lui l'Eglise serve le Christ, soit soumise à l'Esprit et s'engage dans l'édification mutuelle de l'amour.

4) La raison de cet ordre est de faire une place centrale à la présence du Christ ressuscité, afin que l'assemblée de l'Eglise devienne la sphère où la résurrection du Christ soit efficacement opérante *hic et nunc*. A la résurrection, chacun se relèvera à son propre rang (ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, I Cor. 15.23), mais cela est déjà commencé dans l'Eglise sur la terre, qui, par l'Esprit, est déjà un seul Corps avec le Christ. Ainsi, toute l'organisation de l'Eglise sur la terre doit être suspendue à l'attente de la résurrection en corps, et doit donc être une organisation de l'Eglise comme *soma pneumatikon*, selon sa véritable nature, telle qu'elle fut révélée lorsque le Christ ressuscita des morts. L'ordre dans l'Eglise, qui provient de l'assemblée eucharistique où nous "annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne" (I Cor. 11.26), revêt un caractère essentiellement eschatologique. En dehors de cette perspective eschatologique, l'ordre est mort, car il ne sert pas la résurrection, et il ne manifeste ni l'amour du Christ, ni son retour pour régner. C'est pourquoi saint Paul conclut l'Epître par ces mots : "Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème ! *Maran atha*" (I Cor. 16.22).

Il nous faut maintenant passer à une discussion plus poussée de la relation de l'ordre avec la *parousia* du Christ en Parole et Sacrement, et de la nature du ministère de l'Eglise ainsi ordonné (50).

1) L'organisation apostolique de l'assemblée eucharistique à Corinthe réclame que nous considérions l'autre sens secondaire de la succession apostolique : la continuité de l'Eglise dans la tradition apostolique de la Parole et du Sacrement. "Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ" (I Cor. 11.1 ; 4.16 ; I Th. 1.6 ; Phil. 3.17). En ce sens, nous pouvons légitimement parler d'une succession apostolique dans l'histoire. L'Eglise continue d'être apostolique quand, prenant appui sur les fondements apostoliques et déterminée par l'explicitation de la Pensée du Christ au sein de la tradition apostolique, c'est-à-dire le Nouveau Testament, elle continue à travers l'histoire à se conformer à la doctrine apostolique.

Au sens le plus concret, cela veut dire une succession dans l'obéissance aux Saintes Ecritures, source et norme de l'existence continue de l'Eglise. L'Eglise apostolique est l'Eglise qui vit par le Nouveau Testament en en faisant son *canon* de vie et de foi (cf. ce qui a été dit plus haut à propos de Gal. 6.16 et de Phil. 3.16). Cette Eglise ne cesse pas d'être engendrée d'âge en âge dans la tradition apostolique, sur la base de l'étude exégétique de l'Ecriture sainte, et lorsqu'elle est édifiée par son enseignement. C'est ainsi que la Parole apostolique donne sa forme à l'Eglise, la structure et l'ordonne sur les fondements des Apôtres (I Cor. 3.9 ss). Par l'attention portée au témoignage apostolique, par l'obéissance de la

(50) Voir "La signification de l'Ordre", *RHPR*, 1958, N° 3.

foi à la révélation du Christ transmise par les Apôtres, l'Eglise ne cesse d'être à nouveau formée à l'image du Christ ; en sorte qu'elle vit, à travers les changements de l'histoire et à travers toute succession temporelle, de façon à ne pas se conformer à ce monde, mais à se transformer par le renouvellement de sa pensée. L'Ecriture apostolique devient aussi le critère et la norme créatrice de la catholicité de l'Eglise. L'Eglise qui n'est pas ordonnée par la vérité des Ecritures apostoliques, qui refuse d'être re-formée, lavée et purifiée par la Parole de Vérité, met en question sa propre apostolicité et par conséquent sa catholicité, car elle se détache des fondements de l'Eglise qui ont été posés en Christ. L'Eglise apostoliquement ordonnée est l'Eglise qui, à travers tous les changements de l'histoire, ne cesse d'être identique à elle-même dans ses fondements, et qui n'altère pas sa nature en changeant ces fondements ni ne se déforme en bâtissant sur ces fondements avec du bois, du foin, de la paille qui ne supporteront pas l'épreuve du jugement divin (I Cor. 3.12 s ; Héb. 12.25-29). L'Eglise n'a pas seulement été enracinée et fondée en Christ par le *kerygma* et la *paradosis* apostoliques, mais continue d'être édifiée dans le Corps du Christ comme une succession ordonnée, dans l'obéissance, la foi, la doctrine, le service.

Cette succession dans l'obéissance à la Parole est inséparable de la succession dans l'existence. Parce que, dans l'Incarnation, la révélation et la réconciliation sont une dans l'unité de la Parole et de l'Acte en Christ, la continuité dans l'Eglise apostolique est succession, dans l'unité de la connaissance et de l'existence, de la parole et de l'acte, du message et du ministère. Le Corps vivant, apostoliquement engendré par la Parole incorruptible, continue en existence dans l'histoire. Comme tel, il est la continuation, certainement pas du Christ ni de l'Incarnation, mais de l'Eglise qui devient à jamais le Corps du Christ par la Parole et le Sacrement.

Nous pouvons exprimer ceci d'une autre façon. Dans l'Incarnation, la Parole de Dieu s'est indissolublement liée à une forme humaine et historique en Jésus-Christ, de telle sorte qu'il n'y a pas de Parole de Dieu pour nous en dehors d'un événement concret dans notre monde. L'Eglise de cette Parole devenue chair, l'Eglise Corps du Fils incarné, engage, dans son existence et sa structure mêmes, les relations de temps qui sont impliquées dans la Parole, dans le Christ historique. Couper le lien entre l'Eglise et la particularité historique de l'Incarnation, c'est transsubstantier l'Eglise en quelque *corpus mysticum* docétique et intemporel, c'est détacher l'Eglise de tout acte rédempteur de Dieu en notre existence historique et concrète de chair et de sang. En conséquence, bien que la Parole ait pris une forme unique dans l'histoire, dans le Fils incarné, la Parole au sujet de ce Fils, qui par l'Esprit est la Parole du Fils, prend encore une forme temporelle et terrestre dans l'Eglise : elle engendre, dans le cours de l'histoire, l'Eglise Corps du Christ. Comme la Parole de Dieu fut irrévocablement engagée

dans un événement physique, de même, dans l'Eglise, la Parole de Dieu, dans le témoignage apostolique, est engagée dans un événement physique et elle nous rencontre dans la sphère de la réalité de créature à laquelle nous appartenons. En d'autres termes, par l'Incarnation et le témoignage apostolique, Dieu a ordonné que nous recevions sa Parole à travers la communication historique d'autres hommes, de sorte que la communication de la Parole et la croissance de l'Eglise, communauté historique, soient corrélatives. C'est cela la tradition apostolique des Sacrements qui conserve la continuité de l'existence de l'Eglise dans l'histoire, comme dit saint Paul : "J'ai reçu du Seigneur ce que, par tradition, je vous ai transmis" (ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὅ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, I Cor. 11.23), et ce dont il parle, c'est de la *traditio corporis* dans la Sainte Cène qui est le centre créateur de la continuité de l'Eglise Corps du Christ.

C'est là la succession apostolique au sens secondaire, car c'est par le fondement apostolique que la matérialité de la Parole est étendue et transmise à un monde matériel à l'aide d'événements physiques, historiques tels que la Bible, la Prédication, les Sacrements, la société physique des membres de l'Eglise, la communication et l'édification historiques, et tout ce qui se transmet d'âge en âge. Réalité historique et communauté concrète bâtie sur les fondements des Apôtres, l'Eglise est le temple de Dieu sur terre. Cette réalité concrète et cette matérialité certaine de l'Eglise sont très clairement exprimées par saint Paul au chapitre six de sa Première Epître aux Corinthiens où il affirme que la vie chrétienne doit être vécue par les Chrétiens dans leurs corps : "Le corps est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps" (I Cor. 6.13). "Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ?... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous ?" (I Cor. 6.15,19). Il n'est donc pas surprenant de voir Paul parler du culte spirituel ou logique (λογικὴ λατρεία) comme du sacrifice vivant de nos corps (σώματα, Rom. 12.1). La continuité de l'Eglise est une continuité *sômatique,* et son ordre dans cette continuité est d'espèce *sômatique.*

C'est cet enchevêtrement réciproque du *sômatique* et du spirituel, du Corps du Christ et de la Pensée du Christ, qui est si fortement souligné dans la doctrine néotestamentaire de l'Eglise et de sa fonction. Ce ne sont pas seulement des personnes qui sont membres du Christ, mais leurs corps : en sorte que de faire de leurs corps les membres d'une prostituée est un inconcevable *horrendum* (I Cor. 6.15) ; de circoncire le corps dans le but d'accomplir la loi ou de se glorifier dans la chair, c'est se débarrasser du Christ et anéantir son efficacité (Gal. 5.2 s ; 6.12 s ; cf. Col. 2.11 s) ; de baptiser deux fois les gens, c'est crucifier à nouveau le Christ (Héb. 6.4 ss). Ainsi, la forme corporelle et la forme spirituelle de l'Eglise, la forme historique extérieure et la forme dogmatique intérieure, sont absolument inséparables.

C'est pour cette raison-même que la nature corporelle de l'Eglise, structurée par la Parole de Dieu et informée par l'Esprit dans la puissance de la résurrection, signifie la dissolution et la relativisation des formes historiques de l'Eglise tout au long de sa mission. L'Eglise est envoyée dans l'histoire, et elle est faite, sous la loi, servante du Christ au sein de la forme et du mode de l'histoire ; mais, en conséquence, le fait-même que l'Eglise soit unie en un seul Corps et un seul Esprit au Christ ressuscité des morts, signifie que l'Eglise n'est pas envoyée pour être entravée par les limitations et les formes de l'histoire, mais pour les utiliser à l'œuvre de proclamation de la Parole de Dieu. Comme, par la fraction du pain, l'Eglise devient à jamais un seul Corps à la Sainte Cène, de même l'Eglise qui ose proclamer cette mort jusqu'à ce qu'il vienne et décréter cette proclamation dans la mortification de ses membres sur la terre, se trouve ordonnée, selon la nouvelle humanité, d'après l'image du Créateur.

C'est ainsi que, surtout dans le Sacrement de la Sainte Cène, les deux aspects de l'ordre sont maintenus ensemble : l'aspect qui provient de la forme du *nomos*, de la succession historique sur le plan de ce monde, et l'aspect qui provient d'une nouvelle existence de l'Eglise dans le Seigneur ressuscité. Comme nous l'avons déjà vu dans la Parole de saint Paul adressée à l'Eglise de Corinthe, nous devons élaborer ceci en fonction des *charismata* et de leur relation avec la présence réelle du Christ. Ils sont les moyens par lesquels le Christ, monté au ciel, qui envoie son Esprit sur l'Eglise, ordonne celle-ci dans l'amour de Dieu. Ainsi, les *charismata* n'ont de validation que dans la présence réelle du Christ à l'Eglise.

Ce n'est pas pour nier la tradition ou même la succession juridique, mais pour les subordonner à la présence du Seigneur vivant, et pour donner aux successions extérieures dans les ordres ministériels leur place de signes des *charismata* dans l'Eglise, de signes du Nouvel Ordre divin : dans l'Evangile et les Sacrements, il fait à jamais irruption, à travers l'Eglise, dans le monde, et il est toujours en train de se réaliser à nouveau au milieu de nous. Cela implique, à la base, une tout autre notion de la validité des ordres. C'est le rôle des ordres de servir le Christ vivant, de faire connaître l'Eglise et de faire place à la présence ressuscitée du Christ, le Seigneur de l'Eglise ; tandis que les ordres, considérés comme une succession fermée, signifient vraiment la mort de l'ordre de l'Eglise. En d'autres termes, dans l'Eglise Corps du Christ, nous devons avoir des ordres qui n'ignorent pas la résurrection de Jésus-Christ, et une vision telle de la vraie forme de l'Eglise que le Christ vivant ne soit pas lié aujourd'hui par les formes et les ordonnances qu'il lui a plu d'utiliser d'âge en âge.

Cela apparaît très nettement dans la communion eucharistique de l'Eglise où l'on voit l'ordre de l'Eglise n'exister qu'*in actu*. A l'Eucharistie, le Christ est pleinement présent, présent corporellement : c'est là qu'au sens le plus profond, l'Eglise devient l'Eglise

Corps du Christ. Avec le Corps du Christ, la forme de ce Corps est donnée et maintenue. L'ordre de l'Eglise est cette forme du Corps ; les ordres appartiennent donc à la forme de l'Eglise qui lui est donnée lorsqu'elle s'engage dans la communion du Corps et du Sang du Christ, lorsqu'elle exécute les ordonnances du Seigneur, la Tête du Corps. Ainsi, dans l'Eucharistie, l'Eglise prend une vraie forme et assume un ordre vrai, en obéissance à la Parole ; mais, de ce fait, cet ordre n'est pas statique mais dynamique, n'est pas état mais action. On ne peut l'abstraire de la Présence réelle du Seigneur ressuscité, puis l'utiliser comme un critère pour juger l'Eglise ou établir la validité de son ministère (51). Ce serait l'essence d'une auto-justification.

Si l'ordre de l'Eglise est tiré de l'Eucharistie, nous devons cependant nous souvenir que le Christ ne s'y donne et ne s'y révèle à nous qu'en partie, car les éléments le voilent tout comme ils le révèlent. D'où, comme nous l'avons vu, l'importance de la doctrine de l'ascension. A présent nous ne voyons pas le Christ, nous ne discernons pas son Corps, de la même façon que lorsqu'il reviendra. Cela veut dire que toute la question de l'ordre de l'Eglise n'est pas d'importance telle que nous puissions en exercer le contrôle. Par l'ascension, elle s'est retirée hors de notre disposition. Parce que c'est de la nature de la Révélation que l'Eglise se revête de temporalité concrète en tant que parole humaine, forme humaine et ordonnance humaine, l'Eglise manifestera, dans des ordres définis, la vraie forme du Corps du Christ dans son ordre ; mais par contre, parce que cette vraie forme est liée à la Révélation, l'Eglise ne pourra jamais transcrire ou matérialiser cette forme de façon parfaite ou indélébile dans les conditions terrestres du temps et de l'histoire. Il est donc impossible, de ce côté de la *parousia*, de faire une lecture directe et facile de l'ordre de l'Eglise à partir de la Sainte Cène. Parce que la Révélation nous rencontre dans la réalité de créature de notre monde déchu, elle dissimule le Christ derrière la Proclamation et le Sacrement tout comme elle le révèle. C'est de la nature du mystère manifesté dans la chair (I Tim. 3.16 ; cf. 3.9 ; Eph. 1.9 ; 3.3 s ; 6.19 ; Col. 1.26 s ; 2.2 ; 4.3, etc.). Ceci veut dire que nous ne pouvons placer l'ordre de l'Eglise, qui participe à ce mystère au milieu de sa temporalité, côte à côte avec l'ordre terrestre et lui donner la même sorte de visibilité ; nous ne pouvons lui attribuer la même sorte de validité, ou penser que, de quelque façon que ce soit, nous puissions le dominer et l'utiliser de la même manière. Donc, tant que nous attendons la rédemption du corps, il nous est interdit d'avoir une condition statique dans l'Eglise comme si nous possédions déjà des ordres pleinement valides ou

(51) "Etablir la validité du ministère sur des bases indépendantes de l'autorité de l'Eglise vivante (par exemple, l'établir par la succession linéaire de la consécration épiscopale), puis juger si une Eglise fait partie du Corps selon qu'elle a un ministère valide, c'est renverser toute la conception du Nouveau Testament" (J.A.T. Robinson, *The Historic Episcopate*, p. 15).

les possédions autrement que dans le mystère d'une temporalité qui est déjà sous le jugement. L'ordre réel dans l'Eglise n'est visible que dans des ordres qui le servent vraiment et reconnaissent sa dimension en hauteur dans l'ascension, et jamais dans des ordres qui cherchent à le régir (52).

2) Nous devons examiner maintenant la nature du sacerdoce, révélée dans la Parole et les Sacrements.

Selon le *Catechismus Romanus* de 1566 (2.7.23) (53), il y a un double sacerdoce dans l'Eglise, l'un qu'il appelle *interius* et l'autre *externum ;* cette distinction repose sur celle faite entre les Sacrements du Baptême et de l'Eucharistie.

Le Baptême, et non la confirmation, comme l'a indiqué le professeur Schmaus (54), est le Sacrement du sacerdoce général ou corporatif de l'Eglise ; en effet, c'est par le Baptême que nous sommes incorporés au Corps du Christ et insérés dans le ministère de son Corps. Tous ceux qui sont baptisés dans le Christ sont baptisés dans le Sacerdoce royal, de sorte que c'est l'incorporation baptismale qui nous donne les fondements d'une doctrine de l'ordre.

A la Sainte Cène cependant a lieu une qualification ou modification particulière du sacerdoce, qui provient de sa célébration-même dans la dignité et dans l'ordre ; et cette organisation de l'assemblée de l'Eglise à la Cène est, comme nous l'avons vu, révélée et gouvernée par la distribution de divers *charismata.* Ces divers dons sont harmonisés dans une assemblée où la proclamation de la Parole, ou la prophétie avec interprétation, donne une articulation à l'ensemble. C'est là le ministère essentiel de la Parole, le plus important de tous les *charismata* (I Cor. 14.1 s ; Act. 6.2 s, etc.) (55) ; en sorte que sans lui il ne peut y avoir dans l'Eglise de service qui édifie (I Cor. 14.1 ss).

(52) Ceci a été bien exprimé par W. H. VANSTONE dans *The Historic Episcopate*, p. 40 : "Le Nouveau Testament n'indique pas l'idée d'une structure qui porterait l'Esprit. L'Esprit n'est pas lié. Nous devons donc rejeter, d'une part, la discussion de la structure ecclésiastique en fonction de la validité : nous devons rejeter la théorie selon laquelle une seule structure déterminée est décisive quant à la présence de l'Esprit et l'existence de l'Eglise. Nous devons rejeter, d'autre part, la discussion de la structure ecclésiastique en fonction de l'utilité : nous devons rejeter la théorie de l'évaluation comparée de diverses formes structurales en fonction de leur efficacité dans la transmission des fruits de l'Esprit. *Nous sommes amenés par le Nouveau Testament à discuter du problème de la structure en fonction non de la validité ni de l'utilité, mais de sa signification.* La structure de l'Eglise n'est pas le milieu, mais l'expression de l'Esprit, Ainsi, la mesure de la plénitude de l'Eglise est le degré auquel elle porte témoignage, dans son existence structurale, à la nature et à la signification de l'acte divin de la rédemption".

(53) Voir l'excellente étude critique de M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, 4/1, p. 130 ss.

(54) *Op. cit.*, p. 133 s.

(55) Paul inclut dans le ministère de la Parole les Apôtres, les Evangélistes, les Prophètes et les Docteurs. Ils diffèrent sensiblement, car l'Apôtre a une relation unique avec la Révélation et la Tradition de la Parole, mais la principale fonction, même pour l'Apôtre, est le ministère de la Parole en contraste avec les Sacrements : Act. 6.2 ss ; I Cor. 1.17 s.

C'est sur ce point que les Eglises qui s'efforcent d'être obéissantes au Nouveau Testament ont une si vive controverse avec l'Eglise romaine parce qu'elle a relativisé la place que le sacerdoce de la Parole occupe dans l'Eglise chrétienne, et qu'elle a permis le développement d'une situation parallèle à celle qu'ont trouvée en Israël les grands prophètes de l'Ancien Testament et qu'ils ont tenté de redresser. Cette situation fut portée à son point culminant dans la crucifixion, comme nous l'avons vu. C'était essentiellement la même question qui était en jeu à la Réforme.

Les Sacrements sont par-dessus tout les Sacrements de la Parole faite chair, aussi les appelle-t-on les Sacrements de l'Evangile. En raison de leur nature-même, ils ne peuvent être qu'au nombre de deux : le Baptême qui est le Sacrement de l'incorporation une fois pour toutes au Christ, et l'Eucharistie qui est le Sacrement du renouvellement continuel dans cette incorporation. Mais l'un et l'autre sont, à proprement parler, deux "moments" du Mystère unique : "Dieu manifesté dans la chair" (I Tim. 3.16), "le Christ en vous, l'espérance de la gloire" (Col. 1.27), *le mystère de la Parole accomplie* (Col. 1.24 s) dans l'Eglise qui est le Corps du Christ, et par conséquent, c'est le mystère de l'union entre le Christ et son Eglise (Eph. 5.32). C'est la Parole de Dieu qui donne aux Sacrements leur unité et leur réalité, bien que les Sacrements soient les formes différentes de la Parole devenue événement visible et corporel au milieu de l'Eglise. Parce que les Sacrements sont les Sacrements de la Parole faite chair, ils ne sont rien en dehors de la Parole ; c'est pourquoi saint Augustin affirmait jadis si fortement que c'est la Parole qui sacramentalise l'ordonnance et en fait un Sacrement : *Accedat verbum ad elementum et fiet sacramentum* (56). Mais les Sacrements sont donnés afin que ce que fait l'Esprit par la Parole en engendrant l'Eglise Corps du Christ, puisse devenir un événement concret dans notre chair et notre sang ; en sorte que nous, dans nos corps mortels, nous puissions porter partout et toujours les souffrances de mort de notre Seigneur Jésus-Christ afin que sa vie soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle. C'est le but du ministère de la Parole (II Cor. 4.1 ss).

Nous ne possédons pas la bonne perspective tant que nous ne voyons pas, avec le quatrième Evangile, que la chair de Jésus-Christ fit ce qui était divin, non en vertu de sa propre activité, mais en vertu de la Parole unie à elle. Ainsi, dans et par la Parole, nous nous nourrissons de la chair et buvons le sang du Christ (Jn. 6.51 ss). La Parole est elle-même le Sacrement, qui contient tout, de la Parole faite chair ; par l'Esprit, ce Sacrement engendre l'Eglise, Corps en union sacramentelle avec le Christ. C'est parce qu'il est donné cette nature à la Parole que, par l'Esprit, elle sacramentalise les Sacrements. "C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne

(56) *Homil. in Joann.*, 80.3.

sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et elles sont vie" (Jn. 6.63). Et c'est pourquoi, au dernier Repas, Jésus dit aux Disciples : "Purifiés, vous l'êtes déjà grâce à la *parole* que je vous ai annoncée" (Jn. 15.3). "Si quelqu'un m'aime, il gardera ma *parole*, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure" (Jn. 14.23). C'est donc à travers la Parole que le Christ vient nous purifier, demeurer en nous, nous nourrir de sa chair et de son sang, afin que nous puissions demeurer en lui comme les sarments demeurent sur le Cep (Jn. 15.1 ss). C'est-à-dire : par la Parole du Christ, nous lui sommes incorporés et devenons son Corps.

C'est parce que le Christ vient à nous en tant que la Parole, nous donne sa présence réelle par la Parole, et de la sorte nous unit à lui, que la Parole et le Sacrement sont inséparablement liés l'un à l'autre. Ils perdent tous deux leur signification et leur efficacité quand on les sépare, car la relation de la Parole avec le Sacrement doit être comprise en fonction de la relation entre la Tête du Corps et les membres du Corps. Comme la Tête gouverne et ordonne les membres, de même c'est la Parole transcendante qui gouverne et ordonne les Sacrements. Ainsi, dans, par, et par-dessus les Sacrements, la puissance organisatrice vient de la Présence réelle du Christ, la Tête du Corps, qui s'adresse à l'Eglise, l'exhorte à l'obéissance et à l'amour, la gouverne par sa Parole, et la structure pour en faire son Corps.

En cela, comme nous l'avons vu, les Apôtres occupèrent une position unique en tant que fondements de l'Eglise : en effet, ce fut par eux que la Pensée du Christ en vint à être articulée dans l'Eglise comme Parole divine sous une forme humaine, antérieure et transcendante toutefois à l'Eglise. C'est pourquoi les Apôtres sont toujours cités en premier par saint Paul dans ses listes de *charismata* (Eph. 4.11 ; I Cor. 12.29, etc.). Mais dans l'Eglise, le ministère de la Parole, par les évangélistes qui fondent les communautés et par les prophètes et les docteurs qui les édifient dans la foi, occupe la place principale ; en effet, c'est le ministère de la Parole qui ne cesse d'engendrer et de soutenir l'Eglise, et c'est la proclamation de la Parole à l'Eglise qui la forme réellement en Corps du Christ et la préserve comme Corps d'usurper la place et l'autorité de la Tête.

Cette Parole, proclamée événement divin, devient événement dans l'existence de l'Eglise et est accomplie en tant que Parole, dans les ordonnances sacramentelles données par le Christ dans ce dessein-même. Ainsi, la Parole, élément organisateur dans la vie de l'Eglise, accomplit concrètement son ordination dans la célébration des Sacrements. En d'autres termes, c'est lorsque la Parole devient événement dans les ordonnances sacramentelles que l'Eglise, en tant que Corps, prend structure et forme sous l'action organisatrice de la Parole de la Tête montée au ciel. Comme tels, les Sacrements signifient la promulgation de l'autorité du Christ

sur l'Eglise, sur sa vie et son ministère ; et par conséquent, le ministère de la Parole et des Sacrements comprend un *charisma* de surveillance (ἐπισκοπή) sur toute la communauté et sur son culte. Dans ce *charisma*, l'unité de la Parole et du Sacrement, et la relation juste du Sacrement avec la Parole, peuvent être maintenues dans l'Eglise qui est le Corps uni au Christ, sa Tête. Ainsi, un *episcopos* préside l'assemblée de l'Eglise en exerçant le ministère de la Parole et du Sacrement, mais de telle façon qu'on doit le regarder comme un *intendant* (οἰκονόμος) des mystères de Dieu et comme un serviteur capable (ὑπηρέτης) de l'Esprit (I Cor. 4.1 s ; cf. II Cor. 4.1 ss). C'est surtout à l'assemblée eucharistique que cela est révélé et que cela prend concrètement forme, car c'est là que le sacerdoce corporatif de tout le Corps, répondant par l'obéissance à la Parole du Prêtre monté au ciel, reçoit une qualification et une organisation qui donne naissance au *charisma* de l'évêque-presbytre. C'est dans l'assemblée eucharistique que toute la corrélation des membres du Corps, dans la subordination à la Tête, atteint son expression la plus complète, de sorte que c'est en fonction de l'Eucharistie et par l'Eucharistie que la Parole ordonne le ministère de l'Eglise.

C'est pour cette raison que les grands théologiens du treizième siècle (57), Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin affirmèrent tous que "le Sacrement de l'Ordre est établi en vue de l'Eucharistie, qui est le Sacrement des Sacrements" (58). C'est-à-dire : tandis que l'ordre du sacerdoce ou presbytérat est établi pour célébrer l'Eucharistie au sein du sacerdoce corporatif de tout le Corps, l'ordre du sacerdoce est lui-même ordonné par le Sacrement de l'Eucharistie. C'est pourquoi les mêmes théologiens affirmèrent que l'épiscopat, dans ce qui le distingue du presbytérat, n'est pas à proprement parler un *ordre* et ne fait donc pas partie des sept prétendus ordres (59). L'ordre le plus haut, l'ordre le plus complet, est celui établi pour la célébration de l'Eucharistie.

(57) En accord avec PIERRE LOMBARD, *Sent.* IV, *dist.* 24.

(58) THOMAS D'AQUIN, *Summ. Theol.*, *Suppl.*, q. 27.4.2-3. Nous différons d'eux évidemment sur la place à accorder à la Parole dans les Sacrements. Quand on ne donne pas à la Parole la place dominante, il se passe, semble-t-il, deux choses : 1) L'unité du Baptême et de l'Eucharistie, Sacrements de la Parole faite chair, est rompue ; ils sont ordonnés ensemble au sein d'une hiérarchie ou graduation d'ordonnances sacramentelles, les sept prétendus Sacrements, et le Sacrement de l'Ordre est aussi gradué en sept ordres. D'un bout à l'autre de cela, l'élément intégrant n'est pas le ministère de la Parole mais la juridiction, qui tend à altérer toute la notion de l'épiscopat. 2) Comprendre la grâce comme étant principalement la relation de l'Existence divine comme Cause, avec une existence de créature divine comme opération, plutôt qu'en fonction de la Parole et de l'Esprit, donne lieu à une conception philosophique de la théologie, articulée dans des *Sommes*. Par contre, la théologie réformée, préoccupée de la Parole de Dieu, de sa proclamation, et de lui être en conformité obéissante dans la vie de l'Eglise, articule la théologie dans une *Dogmatique*. Le fait que la théologie romaine soit passée des *Sommes* à la *Dogmatique*, qui met l'enseignement de l'Eglise à l'épreuve des Saintes Ecritures, est un des faits les plus remarquables de l'Histoire de l'Eglise depuis la Réforme.

(59) THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, q. 37.2.c.

L'évêque n'a pas de relation particulière avec l'Eucharistie et n'a donc pas plus d'autorité sacramentelle qu'un prêtre. Il est certain que l'épiscopat peut être appelé un "ordre" dans un autre sens (60), si l'ordre est considéré comme une charge établie à l'égard de certaines actions sacrées comme l'ordination, mais il n'imprime pas de *caractère* comme le fait le sacerdoce (61). En d'autres termes, toujours dans le langage de la théologie romaine, l' "ordre" épiscopal n'est pas un Sacrement, mais n'est que "sacramentel" parce qu'il ne provient pas du Christ, mais seulement de l'Eglise (62). En conséquence, un homme ne peut être consacré Evêque à moins d'avoir déjà été ordonné prêtre ; la différence entre les termes d' "ordination" et de "consécration" n'est donc pas un hasard mais est tout à fait significative. Au sens plein et entier, l'*ordre* a affaire au Sacrement de l'Eucharistie : c'est le ministère essentiel, et aucune sorte de rang ecclésiastique n'y ajoutera la moindre des choses.

Cette doctrine des *sept* ordres, comprenant l'épiscopat dans l'ordre du presbytérat, fut adoptée au Concile de Trente, mais la supériorité des évêques sur les presbytres dans la hiérarchie y fut fortement affirmée (63).

Un point de vue divergent fut introduit dans l'Eglise occidentale par Duns Scot qui soutenait que l'épiscopat n'était pas simplement sacramentel, mais était un Sacrement, provenant d'une ordonnance dominicale, léguée par les Apôtres comme de Paul à Timothée (64). Il n'y a donc pas sept mais *huit* ordres. Ainsi, à l'encontre de la thèse de saint Thomas, Duns Scot proposait une thèse de l'épiscopat, ordre véritable au sens propre et donc ordre plus élevé que celui du presbytérat dans l'organisation de l'Eucharistie (65). S'il en est ainsi, l'Eucharistie se trouve certainement alors sous le contrôle d'une hiérarchie d'ordre. Alors qu'en fait, comme nous l'avons vu, on ne peut régir la *parousia eucharistique* ; de sorte que même lorsque nous apportons nos divers *charismata* à l'organisation de la Cène, c'est le Seigneur qui, en dernier ressort, ordonne sa propre Cène et nous accorde, dans sa bonté, d'y servir

(60) *Episcopatus non est ordo, nisi secundum quod ordo officium quoddam est ad sacras actiones* (*Suppl.*, q. 40.5.0). Et de même Bonaventure : *Episcopatus, prout concernit ordinem sacerdotii, bene potest dici ordo, sed prout distinguitur contra sacerdotium dicit dignitatem quandam vel officium episcopi annexum* (*Sent.* IV, d. 24, p. 2, q. 3).

(61) THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, q. 35.2.c. ; q. 37.2 ; q. 38.2 ad 2 ; q. 40.5 ad 2.

(62) THOMAS D'AQUIN, *Summ. Theol.*, 2.2 q. 184.6 ad 1 ; 111 q. 67.2 ad 2 ; q. 82.1 ad 4.

(63) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 956 *a* ss.

(64) *Si autem conferre non sit simpliciter excellentissimus actus in ecclesia, sed posse constituere aliquem in illa eminentia, cui competit talis actus, tunc non sunt tantum septem ordines sed octo, quia episcopatus tunc est specialis gradus et ordo in ecclesia, cuius est omnes conferre et per consequens omnes in istis eminentibus constituere* (*Sent.* IV, d. 24, q. 1.9).

(65) *Sent.* IV, d. 24, q. 1.7.

en qualité de diacres ou de servants. Donc, même en ce qui concerne l'ordination épiscopale, saint Thomas peut dire : *Nec dedit ordinem, sed Deus* (66).

Derrière tout ceci, on trouve une tradition biblique très importante (67), qui remonte jusqu'aux rites mosaïques de consécration au sacerdoce d'Aaron (Ex. 28, 29 ; Lév. 6.9 ss ; 7.1 ss ; 8.1 ss ; Nb. 8.1 ss). Israël tout entier était considéré comme une Royauté de prêtres pour Dieu (Ex. 19.6), comme le propre fils de Dieu, son premier-né (Ex. 4.22). Mais, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, le sacerdoce du premier-né, qui était le sacerdoce officiant en Israël, encore manifeste dans les célébrations de la Pâque, en vint à être représenté et même remplacé par un sacerdoce institutionnel tiré de la tribu de Lévi (Nb. 3.12 s ; 8.19 s).

Le terme général utilisé pour son ordination dans la Septante est ἁγιάζειν, sanctifier ; mais trois expressions très caractéristiques sont utilisées pour décrire cette sanctification ou consécration au sacerdoce (cf. Ex. 29.9 s) : (*a*) "revêtir" des vêtements sacerdotaux (qui comprenait le rite d'ablution solennelle ou baptême) ; (*b*) "oindre" d'huile sainte (rite effectué en même temps que l'aspersion de sang) ; et (*c*) "remplir les mains" de l'offrande spéciale pour la consécration, dont les prêtres mangeaient plus tard des portions en manière de θυσία αἰνέσεως σωτηρίου (Lév. 7.12 ss). De ces trois expressions, c'est la troisième qui en vint à être le terme le plus caractéristique pour l'ordination, car c'était dans cette partie du rite que la consécration du prêtre atteignait sa plénitude quand il s'engageait, pour la première fois, dans les oblations sacrificielles. Dans la Septante, l'expression hébraïque *millé iad* était traduite soit par πληροῦν τὰς χεῖρας, soit par τελειοῦν τὰς χεῖρας (Lév. 7.29 ; Ex. 28.41 ; 29.33, etc.). La maladresse de la première expression en Grec (68) fit prévaloir la seconde que l'on trouve dans l'Epître aux Hébreux (Héb. 7.28 ; 9.9 ; 10.1 s) et dans le quatrième Evangile (Jn. 17.16 s ; cf. 17.23).

A l'arrière-plan de ces passages se trouve le fait que, dans le rite de consécration de l'Ancien Testament, seul le Grand Prêtre était oint comme le *christos* (Lév. 4.3 s ; 6.12 s), bien que les fils de sa maison fussent aspergés de son huile d'onction. Ils étaient consacrés dans et par sa propre consécration ; et il leur était donné d'y participer en offrant ensemble avec le Grand Prêtre des portions du sacrifice et le pain de consécration, et en partageant avec lui le repas de consécration. Cette conception trouve place dans la prière

(66) THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, III, q. 82.8.c. et ad 2.

(67) Voir "Ordination and Consecration", *S.J.T.*, 11/3.

(68) Il est bien possible que le πλήρωμα d'Eph. 3.19 se refère à ceci. On trouve certainement la même idée dans le προσαγωγή d'Eph. 2.18 ; 3.12. Est-ce que Jn. 3.34,35 est sensé traduire *millé iad* ? On considérait certainement le Baptême de Jésus comme sa consécration au Sacerdoce messianique. Cf. Jn. 6.27. Voir aussi Jn. 4.34 ; 5.36 ; 17.2 s.

sacerdotale de notre Seigneur (Jn. 17.1 ss) (69). Pour ses disciples, il s'est sanctifié lui-même (ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν) afin qu'ils soient sanctifiés en vérité, et il prie donc qu'ils soient consacrés ensemble dans l'unité (ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν). Pareillement dans l'Epître aux Hébreux, la consécration sacerdotale du Christ dans son oblation de lui-même consacre tous ceux qui vont à Dieu par lui. Le Christ nous a une fois pour toutes consacrés prêtres, afin que nous puissions nous approcher de Dieu avec des corps lavés d'une eau pure et des cœurs nettoyés des souillures d'une conscience mauvaise (Héb. 10.19 ss). Le Christ était le Fils de la Maison de Dieu, le Prêtre premier-né, et en lui l'Eglise des baptisés et des consacrés est l'Eglise des premiers-nés (Héb. 12.23).

Nous avons là une doctrine clairement enseignée du sacerdoce de toute l'Eglise par sa participation à la propre consécration substitutive du Christ, notre Grand Prêtre ; et on interprète le Baptême en relation avec l'ablution sacerdotale dans le Tabernacle ou Temple. Il en résulte que le terme τελείωσις ne fut utilisé que plus tard pour le Baptême. Mais il était aussi utilisé pour l'ordination, qui, semble-t-il, serait l'accomplissement naturel du rite de l'Ancien Testament. On peut déjà voir un pas en ce sens dans Héb. 13.15 : "Par lui, offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louange", qui transpose, pour interpréter l'Eucharistie, le rite dans lequel les prêtres nouvellement consacrés participaient aux portions sacrificielles de "l'offrande d'accomplissement", comme à un "sacrifice de louange" (Lév. 7.12 s). La prudente précision de l'Epître est grossièrement violée quand on transfère l'acte d'offrir de "l'offrande d'acomplissement" à l'offrande eucharistique du pain et du vin.

De ceci ressort très justement une théologie de l'ordination dans laquelle le point culminant, pour ainsi dire, est atteint, non dans l'imposition des mains, ni dans la transmission du pouvoir, mais dans la célébration-même de l'Eucharistie. C'est lorsque *le Christ remplit les mains* du presbytre de pain et de vin que son ordination est proprement réalisée et validée. Ainsi, pour parler le langage de saint Thomas, "le Sacrement de l'ordre est en vue de l'Eucharistie, qui est le Sacrement des Sacrements". En dernière analyse, c'est le Christ lui-même qui est le Prêtre unique, et les hommes sont ordonnés seulement dans le sens qu'il leur donne de participer à son Sacerdoce, mais d'y participer *alius rationis*, dans un mode approprié à ceux qui ne sont qu'intendants et serviteurs.

Au point où nous en sommes, nous pouvons résumer de la sorte. Dans l'Eglise de l'Ancien Testament, il y avait un double sacerdoce : le sacerdoce de tout le corps par l'initiation de la circoncision au sacerdoce royal, bien que ce sacerdoce fonctionnât en fait à travers le premier-né ; au sein de ce sacerdoce royal, il était

(69) Il est évident que, d'un bout à l'autre, Jésus avait à l'esprit Lév. 6-8 qui était lu en préparation de la Pâque, en même temps que Jér. 7 que Jésus avait à l'esprit quand il purifia le Temple. Cf. J. LIGHTFOOT, *Harmony of the Evangelists*, Luc. 1.5.

donné à Israël un sacerdoce institutionnel dans la tribu de Lévi, et au sein de cette tribu, la maison d'Aaron. Le but de ce sacerdoce institutionnel était de servir le sacerdoce royal, et le but du sacerdoce royal, c'est-à-dire d'Israël royauté de prêtres, était de servir le dessein divin de salut pour toutes les nations. Il en va de même pour l'Eglise chrétienne. Le véritable sacerdoce est celui de tout le Corps, mais, au sein de ce Corps, se produit un "membrement" du sacerdoce corporatif, pour l'édification de tout le Corps, pour servir tout le Corps, afin que tout le Corps, propre Corps du Christ, puisse accomplir son ministère de réconciliation par la proclamation de l'Evangile parmi les nations. Au sein du sacerdoce corporatif de tout le Corps, il y a alors un sacerdoce particulier, mis à part pour collaborer à l'édification du Corps jusqu'à ce que celui-ci atteigne la plénitude du Christ (Eph. 4.13). Ainsi, dans le temps de l'ascension, dans la réserve eschatologique entre le début de l'Eglise chrétienne à la Pentecôte et ce que l'Apocalypse appelle "le Festin des Noces de l'Agneau" (Ap. 19.9 ; cf. 20.1 s ; 22.17), l'Eglise est servie par un ministère en Parole et Sacrement. Ce ministère est aussi essentiel à l'Eglise que la Bible et les ordonnances sacramentelles ; mais comme elles, cet ordre du ministère disparaîtra à la *parousia,* quand le véritable sacerdoce du Corps unique, dans ce qui le distingue du sacerdoce institutionnel, sera pleinement révélé.

Ainsi, les ordres dans l'Eglise forment un "échafaudage" dans l'espace et le temps, selon l'expression du professeur Schmaus (70), pour l'édification du Corps du Christ en une Habitation de Dieu ; mais ils sont aussi, dans ce monde, des signes lumineux grâce auxquels, alors qu'ils sont subordonnés à la Présence réelle du Christ en Parole et Sacrement, la vraie existence de l'Eglise Corps du Christ est manifestée autant qu'elle peut l'être au sein de l'histoire empirique.

Dans la mesure où une doctrine de l'ordre provient du Sacrement, (dans lequel nous voyons le véritable sacerdoce de l'Eglise provenir de l'incorporation baptismale, et le sacerdoce particulier dans l'Eglise surgir de l'organisation de l'assemblée eucharistique), nous pouvons donner notre adhésion à l'enseignement de saint Thomas et nous joindre à ses disciples dans leur opposition à l'erreur scotiste. "Le ministère essentiel" dans l'Eglise, si nous voulons utiliser cette expression, se réfère au ministère de la Parole et du Sacrement, et c'est un ordre du ministère qui est ordonné et validé par la Présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Mais nous différons de l'enseignement romain quant à la forme du sacerdoce et à la nature de sa relation précise avec le Sacerdoce unique du Christ. Ces différences sont de telle importance qu'on ne peut pas passer dessus à la légère.

La forme du sacerdoce dans l'Eglise provient de la forme du Christ, forme de Serviteur souffrant. Cela s'applique en premier

(70) *Op. cit.*, p. 572 s.

lieu à toute l'Eglise qui, comme nous l'avons vu, est baptisée du propre baptême du Christ, baptisé dans son existence et son ministère de Serviteur.

Appliqué à toute l'Eglise, cela est remarquablement exposé dans trois chapitres successifs des Actes des Apôtres. Au chapitre sept, il nous est donné le récit d'Etienne qui, avant son martyre, récapitula dans un discours l'histoire théologique d'Israël, peuple de l'Alliance, mais qui, dans son martyre, récapitula l'expérience essentielle de l'Israël prophétique, serviteur souffrant. Le martyre d'Etienne relie de façon saisissante le témoignage en souffrance du prophète de l'Ancien Testament au témoignage en souffrance du serviteur de Jésus (71). Au chapitre huit, il nous est donné le récit de Philippe expliquant à l'Ethiopien le chapitre cinquante-trois d'Esaïe, qui, pour l'Eglise chrétienne, est le chapitre central sur le Serviteur souffrant. Ceci se réfère-t-il collectivement à Israël comme à un tout, ou se réfère-t-il au prophète lui-même ? Ou bien, cela se réfère-t-il à quelqu'un d'autre, au Messie personnel ? D'une certaine manière, cela se réfère clairement à Israël comme à un tout ; d'autre part, cela se réfère certainement au Messie lui-même. Et pourtant il n'y a pas de doute non plus que derrière les métaphores se trouve le personnage de Moïse (qui, dans le chapitre précédent des Actes, a été appelé "rédempteur" — la seule et unique fois dans le Nouveau Testament), et la propre expérience du prophète trouve partout sa place, car, comme celle de Jérémie, elle indique ce que le Messie lui-même dans son unicité souffrira pour tout Israël. Au chapitre neuf des Actes, nous avons une réponse claire et saisissante à ces questions. Saul, représentant de l'Israël officiel, est en train de persécuter l'Eglise, qu'il appellera plus tard "l'Israël de Dieu" (Gal. 6.16) ; mais, sur le chemin de Damas, il rencontre le Christ crucifié, ressuscité des morts, qui lui dit : "Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?" "Qui est-tu, Seigneur ?" "Je suis Jésus que tu persécutes". Jésus le crucifié s'identifie à l'Eglise. Au sens le plus stricte et le plus concentré, Jésus est Israël, entièrement incorporé dans la propre personne du Christ, et cependant l'Eglise est Israël. Nous avons là le mystère central de l'Incarnation et du Royaume : Jésus-Christ est Un et cependant Multitude. C'est pourquoi saint Paul devait écrire par la suite : "De même en effet que le corps est un, tout en avant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, bien qu'ils soient plusieurs, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ" (I Cor. 12.12). Jésus-Christ est lui-même le Fils de Dieu incarné dans notre chair, et cependant il n'est pas seul. Il se représente lui-même

(71) Cf. Matt. 5.11 s : "Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux ; c'est bien ainsi qu'on a persécuté les prophètes, vos devanciers".

dans l'Eglise et fait de l'Eglise son Corps, l'incorpore en lui, afin qu'il puisse s'identifier avec son Eglise en raison de son ministère-de-Serviteur sur la Croix.

Trois jours après, saint Paul était baptisé, mais pas selon les rites du baptême juif, qui était toujours administré par soi-même sauf dans le cas de petits enfants et d'esclaves (72). Il fut baptisé par un autre dans le Nom du Seigneur Jésus-Christ, à la manière d'un petit enfant ou d'un esclave, par un baptême qui le faisait sortir d'un esclavage pour le faire entrer dans un autre, qui l'affranchissait de l'esclavage du péché pour le placer dans la servitude du Christ (Rom. 6.16 ss ; I Cor. 7.21 s, etc.). Désormais, Paul s'appellera lui-même esclave de Jésus-Christ, séparé du sein de sa mère (Gal. 1.15), s'appliquant le langage du Serviteur (Es. 44.2,24 ; 49.1,5; Jér. 1.4 ; Eccl. 49.7 s). Dans sa connaissance apostolique, Paul est conscient qu'il est appelé de Dieu pour donner structure et forme à l'Eglise Corps du Christ (Gal. 4.19, etc.), et c'est avec cela en vue qu'il dit : "Je suis devenu le ministre (de l'Evangile), et je me réjouis maintenant des souffrances que j'endure pour vous, et j'achève en ma chair ce qui manque aux douleurs du Christ pour son corps, qui est l'Eglise. C'est de cette Eglise que je suis devenu le ministre, par la dispensation que Dieu m'a confiée, de réaliser chez vous l'avènement de sa Parole, ce mystère... qui est le Christ en vous, espérance de gloire" (Col. 1.23 ss ; cf. aussi II Cor. 1.4 s ; 4.1 s ; Es. 63.9).

En tant qu'Apôtre, Paul est un architecte qui bâtit l'Eglise sur le fondement du Christ (I Cor. 3.10), mais l'Eglise bâtie de la sorte doit prendre la forme d'un serviteur (cf. Act. 13.47 ; II Cor. 6.2 ; II Th. 1.10 ; Rom. 8.33 s). C'est pourquoi il écrit aux Philippiens : "C'est par la faveur du Christ qu'il vous est donné, non pas seulement de croire au Christ, mais encore de souffrir pour lui. Par là vous menez le même combat que vous m'avez vu soutenir et que, vous le savez, je soutiens encore. Si donc il y a quelque consolation en Christ, si l'on trouve quelque encouragement dans l'amour, s'il existe quelque communion dans l'Esprit, quelque tendresse compatissante, rendez ma joie parfaite par l'accord de vos sentiments : ayez le même amour, une seule âme, une seule pensée... Ayez entre vous les mêmes sentiments qui étaient dans le Christ Jésus : Lui, de condition divine, ne tint pas jalousement à demeurer l'égal de

(72) Voir *Bab. Jebamoth*, 46 a (Soncino edit., p. 300 s). Dans le Judaïsme, le baptême d'un prosélyte signifiait l'annulation complète de tous les liens et parentés antérieurs (cf. II Cor. 5.17 où Paul parle, à cet égard, le langage du Judaïsme). Mais cela posait un problème aux Juifs vis-à-vis de la "prosélytisation" des esclaves qui auraient ainsi accédé par le baptême à la liberté dans laquelle ils seraient morts aux anciens liens de l'esclavage. On détourna cette difficulté en décrétant que le baptême des esclaves devait être délibérément accompli au nom de la servitude, et en prescrivant que, tandis que le baptême était normalement administré par soi-même, dans le cas d'un esclave, on devait le tenir fermement dans l'eau, et son maître devait le baptiser dans son service en Israël.

Dieu. Mais il s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'un serviteur et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la mort de la croix" (Phil. 1.29-2.8).

L'Eglise qui est baptisée dans le Nom du Christ et dans sa forme de Serviteur en ce monde, doit par analogie accomplir cela en elle, en vie et témoignage (Héb. 12.1-4 ; 13.10 s ; I Pie. 2.12 ss). Ainsi, bien que le ministère de l'Eglise ne soit en aucune façon une extension du ministère du Christ, et bien que le sacerdoce dans l'Eglise ne prolonge pas son Sacerdoce, le sacerdoce dans l'Eglise tire néanmoins sa forme de la forme du Serviteur souffrant ; aussi le ministère de l'Eglise remonte au Christ historique, non pour être une extension de ses fonctions vicaires, mais pour le suivre comme disciples du "Fils de l'Homme qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude" (Matt. 20.28 ; Mc. 10.45 ; cf. I Tim. 2.4 s, qu'on doit lire en manière de commentaire de ce qui a été dit).

Dans les Evangiles de Luc et de Jean, cet enseignement est explicitement rattaché par Jésus au Dernier Repas. En saint Jean (Jn. 13.1-17), il est explicitement relié au Baptême par lequel les disciples ont part avec le Christ (cf. Mc. 10.38 s). Cette participation est renouvelée par le lavement des pieds au Repas, en gage aussi de leur participation à son ministère-de-Serviteur. "Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Je vous ai donné un exemple (ὑπόδειγμα), pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous. En vérité, en vérité, je vous le dis, le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'envoie (cf. Matt. 10.25). Si vous savez cela, heureux serez-vous si vous le faites" (Jn. 13.13-17). Il est clair ici que, tandis que la forme ou *hypodeigma* du ministère de l'Eglise provient de celle du Christ, elle lui est néanmoins reliée suivant une relation de disciple au Maître, de serviteur au Seigneur, d'apôtre au Christ. Dans le récit de saint Luc (Luc 22.24 ss), l'accent est placé ailleurs. Les disciples, qui sont demeurés constamment avec le Christ dans ses épreuves, sont établis en un sacerdoce royal dans la Nouvelle Alliance et dans l'Israël nouveau (Luc. 22.28-30). Mais ils sont enjoints de ne pas exercer leur ministère dans l'histoire à la façon des monarques des nations, c'est-à-dire comme des seigneurs et des patrons qui exercent leur autorité sur d'autres ; mais, au contraire, ils doivent exercer leur ministère dans un humble effacement d'eux-mêmes comme des servants à une table, c'est-à-dire comme diacres à la Table du Seigneur (Luc 22.24-27).

Comment devons-nous rattacher cet enseignement au mandat de l'Eglise reçu du Seigneur monté au ciel ? Nous rappelons qu'après sa victoire remportée sur la croix, le Christ a été placé sur un

trône à la droite de Dieu : là, pour continuer en grâce et toute-puissance son ministère de Roi, Prêtre et Prophète, car il est Roi sur toutes choses, il vit à jamais pour intercéder en grand prêtre pour nous ; de son trône et siège de miséricorde, il envoie son Esprit par lequel, lui, la Parole incarnée et ressuscitée, ne cesse de parler et d'agir au milieu de son Eglise sur la terre. En entière subordination à la session royale du Christ sur le trône de Dieu et à son ministère céleste, l'Eglise est envoyée dans l'histoire au nom du Christ, pour le *servir*. Cette Eglise n'est pas encore l'Eglise triomphante, qui juge les anges (I Cor. 6.3) ou même les douze tribus d'Israël (Luc 22.30). Elle ne porte pas encore la couronne qui lui est réservée en Christ (II Tim. 4.8, etc.). C'est encore l'Eglise militante, et comme telle le serviteur souffrant sur la terre, couronné non d'un diadème mais d'épines comme son Maître ("Il suffit au disciple d'être comme son Maître, et au serviteur d'être comme son Seigneur", Matt. 10.25), car cette Eglise militante est l'Eglise sous la Croix, qui porte la Croix. Si elle endure l'épreuve avec le Christ, elle *régnera* avec lui (II Tim. 2.12), et de cela l'Eglise a déjà une glorieuse anticipation dans ses souffrances pour le Christ. Exactement comme le Nouveau Testament parle de l'humiliation du Christ, de son élévation (ἀνάλημψις, Luc 9.51) sur la Croix d'infamie, comme déjà de son exaltation en prélude à son ascension au trône d'en haut (ὕψοῦν — Jn. 3.14 ; 8.28 ; 12.32,34 ; Act. 2.33 ; 5.31) (73), de même l'Eglise voit déjà, dans sa communion au ministère-de-Serviteur du Christ et au témoignage en souffrance qu'il implique sur la terre, sa participation à l'exaltation du Christ (Matt. 23.12 ; Luc 14.11 ; 18.14 ; II Cor. 11.7 ; Jér. 4.10 ; I Pie. 5.6). Nulle part cela n'est plus apparent qu'au cœur de l'Eucharistie dans la fraction du pain et la dispensation (*shedding*, acte de répandre) du vin par lesquels l'Eglise sur la terre élève son cœur dans les hauteurs (*sursum corda*), car, par l'Esprit, elle est destinée à être assise avec le Christ dans les lieux célestes (Eph. 2.20 ; 3.10).

C'est là la gloire céleste qui inonde déjà l'assemblée eucharistique de l'Eglise. Mais à l'Eucharistie, il est donné à l'Eglise de boire la Coupe du Christ ; l'Eglise y est renouvelée dans le Baptême du Christ et proclame sa mort jusqu'à ce qu'il vienne. Ce que fait l'Eglise à la Table, en communion avec le Corps du Christ rompu pour le monde et en communion avec le Sang du Christ répandu en propitiation pour les péchés du monde entier, l'Eglise reçoit l'ordre de l'accomplir dans sa vie et son ministère, et au besoin, d'être rompu dans son propre corps et de répandre son propre sang à cause du Christ et de l'Evangile. Ainsi, bien que l'Eglise soit rachetée des puissances de ce monde et de la malédiction de la loi, elle est envoyée, à partir du Christ, et de chaque participation à

(73) C'est depuis l'exaltation, en ce double sens d'humiliation et d'ascension dans les hauteurs, que le Christ envoie son Esprit ἐξ ὕψους, Luc. 24.49 ; Eph. 4.8. Le Christ est décrit en terme de Melchisédech comme ἱερεὺς τοῦ θεοῦ ὑψίστου.

la Sainte Cène, pour exécuter sa mission ὑπὸ νόμον. C'est-à-dire qu'il y a des conditions et des limitations qui relèvent de notre existence de créature sous le jugement, et qui nous sont aussi imposées dans les royautés de ce monde ; en effet, ces royautés déterminent les limitations dans lesquelles l'Eglise doit exercer son ministère comme Corps du Christ crucifié et ressuscité, car celles-ci deviennent les moyens-mêmes dans l'histoire grâce auxquels l'Eglise peut de jour en jour accomplir son implication dans la mort du Christ et dans son ministère-de-Serviteur. Ce n'est que lorsque l'Eglise se laisse impliquer dans la mort du Christ et dans sa honte, qu'elle peut servir dans le ministère du Christ. Ce n'est que lorsqu'elle apprend à laisser la pensée du Christ être dans sa pensée, et qu'elle est structurée à l'intérieur et à l'extérieur par l'obéissance-de-Serviteur du Christ jusqu'à la mort de la Croix, qu'elle peut participer au ministère prophétique, sacerdotal et royal du Christ. C'est en absolue humiliation d'elle-même en κένωσις, en ταπείνωσις, que l'Eglise peut marcher sur les traces du Fils de l'Homme. Elle doit donc se préparer à se conformer à lui dont le visage est plus défiguré que celui d'aucun homme (Es. 52.14 ; 53.2 s). Ce n'est pas en se drapant dans sa dignité, ou en se vantant de ses droits, ni par un pouvoir de seigneur ou de patron, ni en détenant de quelque façon que ce soit une autorité et une gloire terrestres, que l'Eglise peut accomplir efficacement son ministère, mais en renonçant à tout cela comme à des tentations de Satan (Matt. 4.1 ss ; Luc 4.1 ss ; Mc. 1.12 s). C'est quand l'Eglise est disposée à être tenue pour rien qu'elle est prête à participer au ministère du Christ. C'est un ministère qui ne peut être exercé que dans la faiblesse de Dieu qui est plus forte que les hommes (I Cor. 1.17-31).

La conception du Serviteur souffrant est la grande caractéristique du ministère de l'Eglise, et c'est cela qui avant tout détermine la nature du sacerdoce dans l'Eglise. Cela s'applique à la triple participation de l'Eglise au ministère prophétique, sacerdotal et royal du Christ. L'Eglise, en effet, est engagée en tout cela comme le serviteur qui porte la Croix, à la manière de l'homme de Cyrène (Matt. 27.32). C'est vraiment en fonction du ministère-de-serviteur-souffrant que nous devons considérer l'unité fondamentale entre les fonctions prophétique, sacerdotale et royale de l'Eglise.

L'ÉPISCOPAT CORPORATIF

Toute doctrine de l'épiscopat doit se conformer à trois principaux faits ou principes :

a) Seul Jésus-Christ est la Tête de l'Eglise, et il la préside en toutes choses (Col. 1.18 ; 2.10 ; Eph. 1.22 ; 4.15 ; 5.23).

b) Le ministère est un don fait au Corps par la Tête montée au ciel et, comme tel, il est placé au sein du Corps. Il est essentiellement un ministère subordonné qui, par sa place et sa nature mêmes, ne doit pas chercher à dominer le Corps ou à se conduire en maître avec lui, c'est-à-dire à usurper la place de la Tête. Etant placé au sein du Corps, le ministère est essentiellement corporatif et doit manifester une unité dans le Corps qui corresponde à sa Tête unique.

c) Tous les membres du Corps sont unis ensemble par l'Esprit unique de telle façon qu'ils sont organisés par la Tête selon une diversité de fonction et dans une subordination mutuelle d'amour.

Ce furent ces principes que Calvin reconnut être donnés dans l'enseignement du Nouveau Testament, particulièrement dans les passages tels que Eph. 4.4-16, où saint Paul parle du ministère comme du "membrement" du Corps sous l'autorité du Christ, la Tête. "Christ, en montant au ciel, nous a ôté sa présence visible : toutefois il est monté pour remplir toutes choses (Eph. 4.10). Ainsi l'Eglise l'a encore présent, et l'aura toujours. Quand saint Paul veut montrer le moyen par lequel nous jouissons de la présence de celui-ci, il nous appelle aux ministères desquels il use. Le Seigneur Jésus, dit-il, est en nous tous, selon la mesure de grâce qu'il a donné à chacun membre. C'est pourquoi il a constitué les uns Apôtres, les autres Prophètes, les autres Evangélistes, les autres Pasteurs, les autres Docteurs (Eph. 4.7,11)" (74).

L'Eglise est le Royaume du Christ qu'il gouverne par le sceptre de sa Parole (75) et qu'il préside en tant que seul Evêque (76). Comme tel, il confère à l'Eglise le don du ministère. Elle est le fragile vase de terre dans lequel il a déposé les clefs du Royaume, ou le trésor céleste de l'Evangile (77). Calvin a une compréhension si élevée du ministère qu'il dit : "Dieu lui-même se met en avant : et selon qu'il est auteur de cet ordre, il veut être reconnu présent en ce qu'il a institué" (78). C'est le mode par lequel le Seigneur monté au ciel parvient à son Eglise et s'y présente (79). On peut donc dire que le Christ "use du service des hommes, les faisant

(74) JEAN CALVIN, *Instit.*, 4.6.10 ; 4.1.5 ; 4.3.1 ss.

(75) *Instit.*, 4.2.4.

(76) *Instit.*, 4.2.6 ; 4.6.17 ; cf. 4.6.4. Dans ces trois passages, Calvin cite, pour sa doctrine du seul Episcopat du Christ, le *De simplicitate praelatorum* attribué à saint Cyprien.

(77) *Instit.*, 4.1.1,5,20,22 ; 4.3.1, etc.

(78) *Instit.*, 4.1.5.

(79) *Instit.*, 4.6.10.

comme ses lieutenants (*quasi vicariam operam*)" et qu'il "choisit d'entre les hommes ceux qu'il veut faire ses ambassadeurs (II Cor. 5.20), qui aient l'office de déclarer sa volonté au monde, et qui même représentent sa personne (*personam suam repraesent*)" (80). "Christ se fait aucunement (81) présent à son Eglise par eux, donnant efficace à leur ministère par la vertu de son Esprit" (82).

Calvin voit, entre autres, trois raisons au choix par le Christ de ce mode de présence dans son Eglise. Cela veut dire qu'il vient à nous *humanitus*, "car il pourvoit à notre infirmité, aimant mieux parler à nous de façon humaine (*humano more*) par ses messagers, afin de nous allécher doucement, que de tonner en sa majesté pour nous effaroucher" (83). De plus, en nous liant à un ministère réciproque, il a forgé "un lien sacré d'unité" (84). "Dieu a conjoint son Eglise d'un lien, lequel il voyait être le plus propre à conserver l'unité ; à savoir quand il a commis le salut et la vie éternelle aux hommes, afin qu'elle fût communiquée par leurs mains aux autres" (85). En outre, "ce nous est un très bon et utile exercice à l'humilité, quand il nous accoutume à obéir à sa parole, encore qu'elle nous soit prêchée par des hommes semblables à nous, voire même quelquefois inférieurs en dignité" (86).

Le ministère dans l'Eglise est décrit comme une "administration épandue par tous les membres, et la vertu procède du seul Chef (Tête) céleste" (87). "Nous voyons comme il colloque au corps tous les hommes de la terre sans exception, réservant à Jésus-Christ seul l'honneur et le nom de Chef (Tête)" (Eph. 4.15 s). "Nous voyons comme il assigne à chacun membre certaine mesure et son office limité, afin que tant la perfection de grâce comme la puissance souveraine de gouverner, réside en Jésus-Christ seul" (88). "Quant aux hommes, il ne leur laisse rien, sinon le ministère commun, et à chacun sa mesure en particulier" (89).

Calvin dit d'Eph. 4 qu'il donne une représentation du "régime spirituel de l'Eglise, lequel a été depuis nommé des successeurs, Hiérarchie" (90). Mais il nous indique aussi "la forme de l'Eglise ancienne", "vu qu'elle nous pourra représenter comme en un miroir cette institution de Dieu" (*divinae institutionis imaginem*). "Car combien que les Evêques anciens aient fait beaucoup de canons ou de règles, par lesquels il semblait avis qu'ils ordonnassent plus

(80) *Instit.*, 4.3.1.
(81) Aucunement = quelque peu ; cf. le "Glossaire", *Instit.* 1541, Ed. Belles Lettres, IV, p. 361.
(82) *Instit.*, 4.3.2.
(83) *Instit.*, 4.1.5.
(84) *Ibid.*
(85) *Instit.*, 4.3.1.
(86) *Ibid.*
(87) *Instit.*, 4.6.9.
(88) *Ibid.*
(89) *Instit.*, 4.6.10.
(90) *Ibid.*

outre des choses que Dieu ne l'avait exprimé en l'Ecriture, toutefois ils ont tellement compassé toute leur discipline et police à la seule règle de la parole de Dieu, qu'on peut bien voir qu'ils n'ont rien eu étrange ou divers de celle-ci" (91).

Quand on demande ce qu'était cet ordre, Calvin se réfère à "l'ordre des *Prêtres* (presbytres), tous ceux qui avaient l'office d'enseigner". "Ceux-ci élisaient un de leur compagnie en chacune cité, auquel ils donnaient spécialement le titre d'*Evêque*, afin que l'égalité n'engendrât des noises, comme il advient souventesfois. Toutefois l'Evêque n'était pas tellement supérieur de ses compagnons en dignité et honneur, qu'il eût seigneurie par-dessus eux : mais tel office qu'a un président en un conseil, à savoir de proposer les choses, demander les opinions, conduire les autres par bons avertissements et admonitions, empêcher par son autorité qu'il n'y ait aucun trouble, et de mettre en exécution ce qui aura été délibéré de tous en commun : tel était l'office de l'Evêque entre les Prêtres" (92). Cet ordre, précise Calvin, citant saint Jérôme, fut introduit "plutôt par coutume que par la disposition du Seigneur" (93). Ainsi, "chacun corps avait son Evêque, cela était pour la police seulement, et afin d'entretenir la paix. Et l'Evêque précédait les autres en dignité, de telle façon qu'il était sujet à l'assemblée" (94). "Les Evêques avaient quelques accoutrements pour êtres discernés d'entre les autres Prêtres. Semblablement ils ordonnaient les Prêtres et les Diacres par la seule imposition des mains. Mais chacun Evêque ordonnait les Prêtres de son diocèse avec le conseil des autres Prêtres. Or combien que cela se faisait de tous en commun, néanmoins parce que l'Evêque présidait, et que la chose se faisait comme par sa conduite, l'autorité est appelée sienne. Et par conséquent il est souvent dit aux anciens Docteurs, qu'un Prêtre ne diffère en rien d'un Evêque, sinon en tant qu'il n'a point la puissance d'ordonner" (95).

Le trait caractéristique et distinctif de cette doctrine de l'épiscopat est que Calvin cherche à y maintenir ensemble l'égalité des ministres devant Dieu et cependant une distinction de place et d'autorité au sein du presbytérat. "On ne doit pas répudier la distinction politique des rangs, car elle est dictée par la raison naturelle elle-même, afin d'ôter la confusion ; mais ce qui servira cette distinction devra être disposé de manière à ne pas obscurcir la gloire du Christ, ni servir l'ambition ou la tyrannie, ni empêcher

(91) *Instit.*, 4.4.1.
(92) *Instit.*, 4.4.2.
(93) *Ibid.* ; JÉROME, *ad Tit.*, I.
(94) *Instit.*, 4.4.2.
(95) *Instit.*, 4.4.15. On trouve essentiellement le même enseignement dans les ouvrages de MARTIN BUCER. Voir spécialement les suivants : *Von der waren Seelsorge, Ein summarischer Vergriff, De vi et usu sacri ministerii, De Regno Christi* 1.5 ; 2.8, et *De ordinatione legitima.* Les deux derniers furent spécifiquement écrits pour l'Eglise d'Angleterre et leur influence est encore visible dans l'*Ordinal* anglican.

aucun des ministres de cultiver la fraternité mutuelle les uns avec les autres, avec des libertés et des droits égaux" (96). Calvin, à la vérité, concède un certain pouvoir d'autorité aux évêques, mais elle réside "partie en chacun Evêque, partie aux Conciles" (97). "Je parle seulement de la puissance spirituelle", ajoute-t-il, "laquelle est propre à l'Eglise. Or celle-ci consiste en trois membres : à savoir en la doctrine, ou en la juridiction, ou en la faculté d'ordonner lois et statuts... Je prie et exhorte tous fidèles lecteurs qu'ils aient cette considération, de réduire tout ce qui est dit de la puissance de l'Eglise, à la fin pour laquelle saint Paul dit qu'elle a été donnée : c'est à savoir en édification, et non point en destruction (II Cor. 10.8 ; 13.10). Ainsi tous ceux qui en veulent droitement user, ne doivent point être en autre répudiation, que d'être tenus pour ministres de Christ, et semblablement du peuple Chrétien, comme dit saint Paul (I Cor. 4.1). Or c'est la seule façon d'édifier l'Eglise, si les ministres s'étudient et mettent peine de garder à Jésus-Christ son autorité entière : laquelle ne peut autrement être sauve, sinon qu'on lui réserve ce qu'il a reçu du Père : c'est-à-dire qu'il soit seul Maître en l'Eglise" (98).

Il faut prendre ici deux facteurs en considération ; et pour l'un comme pour l'autre, Calvin est redevable à saint Cyprien. Le premier est que le ministère dans l'Eglise est impliqué dans le mode d'union par lequel les croyants sont joints au Christ, la Tête (99). L'union inséparable que tous les membres du Christ ont les uns avec les autres dans son Corps se trouve derrière toute la conception de l'épiscopat, ministère subordonné au "seul Episcopat de Christ" (100). "Tout ce qui est de vie ou de santé épandu par les membres, procède du chef (tête) : en sorte qu'il ne reste rien aux membres que l'administration. La distribution est telle, qu'ils ont besoin de communiquer ensemble, pour autant que la mesure d'un chacun membre est limitée. Le corps ne peut demeurer en son entier sans charité mutuelle" (101). Il découle de cela que l'épiscopat dans l'Eglise est détenu *in solidum* par les ministres. "Saint Cyprien attribue l'Evêché à Christ seul : et en l'administration de celui-ci il assigne à chacun une portion, voire entière, afin que nul ne s'élève par-dessus les autres" (102). C'est cela la doctrine de l'*épiscopat corporatif*.

Cela ne veut pas dire que Calvin soutenait que le sacerdoce de l'Eglise était dissous dans l'ensemble du corps des croyants. On

(96) JEAN CALVIN, *Comm. sur Nb.* 3.5.
(97) *Instit.*, 4.8.1.
(98) *Ibid.*
(99) *Instit.*, 4.6.10.
(100) *Instit.*, 4.2.6, citant le *De simplicitate praelatorum.*
(101) JEAN CALVIN, *Comm. sur Eph.* 4.16.
(102) JEAN CALVIN, *Comm. sur Eph.* 4.11, citant CYPRIEN, *De unitate ecclesiae* 2 ; voir aussi les *Articles de la sacrée faculté de théologie de Paris concernant notre foi et religion chrétienne et forme de prêcher avec le remède contre la Poison*, 23 ; *Instit.*, 4.6.17, etc.

peut plutôt représenter le sacerdoce de l'Eglise, au milieu de la communauté des croyants, sous la forme d'un ministère institué par Dieu : un épiscopat détenu ensemble et conjointement par ceux qui ont été appelés et ordonnés au ministère de la Parole et des Sacrements. L'épiscopat est placé au sein du Corps et participe à sa cohésion intérieure dans le service et l'amour mutuels : mais en même temps, il comprend des diversités de fonction et des distinctions d'ordre, par lesquels le Christ montre qu'il est actuellement présent dans l'Eglise en tant que son seul Evêque et seul Maître. L'organisation du ministère ne peut être séparé de la présence réelle du Christ dans la Seigneurie de la Parole, ni ne peut être séparée du Corps au sein duquel elle est placée et a son mode de fonction.

Ce qui est mis ici en question, c'est la notion de *hiérarchie*, non peut-être comme on la considérait dans l'ancienne Eglise catholique (103), mais comme elle en vint à être interprétée dans les spéculations subtiles du Pseudo-Denys (104), et par Rome : considérer l'organisation hiérarchique de l'Eglise et de son ministère sur la terre comme une transcription d'un modèle céleste. Quand cette idée est plaquée sur le ministère de l'Eglise, elle le détourne complètement de l'enseignement du Nouveau Testament et de celui de l'ancienne Eglise catholique. Calvin soutient que l'épiscopat, administration répandue dans tout le Corps et détenue *in solidum* par le ministère des évêques et des presbytres, est une image de l'institution divine ; mais son organisation hiérarchique introduit dans une notion de monarchie qui est en contradiction avec le mode d'union que les membres du Corps ont les uns avec les autres. Elle donne à l'épiscopat une fonction de médiation indépendante de l'Eglise, Corps du Christ. Elle isole du Corps l'épiscopat, et fait reposer le Corps sur une institution qui se perpétue elle-même et se suffit à elle-même. D'autre part, la notion de la hiérarchie suppose une relation de réciprocité telle, entre la hiérarchie céleste et le ministère de l'Eglise sur la terre, qu'elle autorise l'épiscopat à présumer qu'il exerce son autorité sur le Royaume du Christ.

Il est éclairant de voir que la *hiérarchie* ne fut pas une notion isolée dans le développement des ordres de l'Eglise. Elle appartenait à tout le mouvement dans lequel la doctrine néo-platonicienne de μίμησις et d'εἶδος en vint à être appliquée à la vie et à la pensée chrétiennes.

Cela est très visible dans le domaine de l'art, par exemple. Le tout premier Art chrétien, dans les catacombes, était essentiellement *symbolique* et *sacramentel* (105) ; c'est-à-dire qu'il se contentait d'une peinture concise et réaliste, utilisée dans un contexte sacramentel pour ne pas s'arrêter à une signification qui n'était pas incorporée dans les formes artistiques. Ainsi, une peinture du Bon

(103) *Instit.*, 4.4.3 ; 4.6.10.
(104) *Instit.*, 1.14.4.
(105) Cf. Wladimir Weidlé, *The Baptism of Art*, p. 8 ss.

Berger pouvait emprunter la silhouette d'Hermès Criophore prise dans l'art contemporain ; mais on essayait très peu, sauf en ce qui concernait le cadre, nettement biblique, de restructurer la silhouette extérieure pour la rendre conforme à la réalité signifiée en Christ. Ici, la relation entre le signe et la chose signifiée appartenait à un mystère divin, dans lequel le signe était utilisé pour viser bien au-delà de lui-même. La puissance de cet art ne résidait pas en quelque fusion de la forme et du contenu, mais dans l'*anamnesis* de l'Evangile. C'était donc essentiellement un mode sacramentel de signification, dans lequel le signe terrestre correspondait dans une certaine mesure à la réalité céleste, mais en comparaison duquel les signes n'étaient rien en eux-mêmes : en effet, ils nous emportent tout-à-fait au-delà d'eux et communiquent ce qui ne pourra jamais être réduit à nos formes terrestres.

Cet art commença bientôt à disparaître, après la reconnaissance de l'Eglise sous Constantin, et céda la place à un art différent dans lequel était réalisée la fusion de la forme et du contenu. C'est particulièrement visible dans les *ikônes* de l'Eglise orientale. Au début l'*ikône* n'était qu'une image (εἴκων) d'un Apôtre ou d'un saint, mais elle en vint à être placée dans un contexte où elle était contemplée *sub specie aeternitatis* ; et alors sous l'influence des notions platoniciennes d'εἶδος et de μίμησις, on considéra que l'*ikône* avait d'une certaine façon une relation hypostatique avec l'Apôtre ou le saint lui-même : c'était une transcription hypostatique ou μίμησις de la réalité céleste, et elle exigeait la vénération sur la terre.

La théologie qui se trouve là-derrière provient apparamment des tendances au Platonisme qui furent longtemps agissantes à Alexandrie. Si l'on envisage une relation purement platonicienne entre l'éternité et le temps — relation dans laquelle le temporel n'est qu'une image passagère de l'éternel —, alors la notion d'Evangile céleste enlève complètement toute signification importante à l'Evangile historique. En ce cas, il en résulte une interprétation docétique du Jésus historique et du sacrifice historique sur la Croix, et l'exégèse donne immanquablement une interprétation "démythologisée" de l'Evangile. Il y a deux façons de sortir de cette impasse : soit de retourner à la compréhension biblique de la relation entre l'éternel et le temporel ; soit de pousser au-delà de la conception purement platonicienne et d'admettre une relation de réciprocité entre l'éternel et le temporel, le céleste et le terrestre, du moins dans l'Eglise. Ce fut la ligne habituellement suivie, et qui permit à l'Eglise de recouvrer quelque chose du Christ historique, à la suite de la démythologisation rationaliste requise par les Christologies du *Logos* ; mais elle suscita un changement radical dans la doctrine des Sacrements et, par conséquent, dans la doctrine du ministère. Nous avons alors (*a*) une fusion de la forme et du contenu, et en même temps, (*b*) une relation de réciprocité entre le terrestre et le céleste. Le point culminant en fut atteint avec la doctrine tridentine de la transsubstantiation à la Messe et la

conception correspondante du sacerdoce hiérarchique de l'Eglise. En réaction contre tout ce développement, la Réforme du seizième siècle chercha à rétablir le vrai visage de l'Eglise par un retour à l'enseignement du Nouveau Testament et des premiers Pères catholiques.

Au point où nous en sommes, nous pouvons rassembler quelques-uns des éléments de notre débat, dans la mesure où ils ont un rapport avec la doctrine de l'épiscopat corporatif. L'Eglise, Corps du Christ, *participe* au ministère prophétique, sacerdotal et royal du Christ en le *servant*. Le ministère de l'Eglise peut être décrit comme un sacerdoce corporatif de la Multitude qui repose substitutivement sur le seul Prêtre, le seul Médiateur entre Dieu et l'homme, l'Homme Christ Jésus. Le modèle de cette relation entre le sacerdoce de l'Eglise et le Sacerdoce du Christ doit être décrit en termes d'*hypodeigma* : un modèle mis en avant dans l'Eglise pour être observé et qui signifie une réalité supérieure. En employant ce terme, le quatrième Evangile oriente l'Eglise vers l'exemple du Christ dans la Forme d'un Serviteur ; tandis que l'Epître aux Hébreux, dans son emploi de ce terme au lieu de ceux de *paradeigma* et d'*eidos*, rejette expressément toute interprétation platonicienne de la relation entre le Sacerdoce du Christ et le sacerdoce de l'Eglise en termes de *mimesis*.

Deux autres illustrations, tirées du Nouveau Testament, nous aideront ici.

a) En Romains 8, Paul parle de l'intercession céleste du Christ à la droite de Dieu (8.34 s), où le Seigneur nous tient par un lien d'amour divin dont rien ne peut nous séparer ; et Paul y parle aussi du rapport de cela avec le culte de l'Eglise par l'Esprit qui vient en aide à notre faiblesse (8.26 s). "Nous ne savons que demander pour prier comme il faut ; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables, et celui qui sonde les cœurs sait quelle est la pensée de l'Esprit et que son intercession pour les saints correspond aux vues de Dieu." En d'autres termes, par l'Esprit, l'intercession céleste du Christ est ineffablement répétée en écho dans les intercessions balbutiées de l'Eglise sur la terre — *ineffablement*. Nos prières ne sont en aucune façon des transcriptions, dans le langage de la terre, de la liturgie céleste autour du trône de Dieu ; mais elles sont néanmoins rattachées dans l'Esprit à ce mystère inexprimable.

b) L'Apocalypse nous fournit un proche parallèle, non seulement en ce qui concerne "la prière des saints" (8.3 s), mais en ce qui concerne toute la liturgie du ciel et de la terre (106). A Patmos, ravi dans l'Esprit, le jour du Seigneur, Jean pense apparamment à la liturgie de l'Eucharistie, peut-être à Ephèse, car des bribes en apparaissent dans le récit de ses visions apocalyptiques.

(106) Pour une plus ample exposition, voir "Liturgie et Apocalypse", *Verbum Caro*, 41, p. 28-40.

Il regarde, au travers d'une porte ouverte, dans les cieux, et il lui est donné de voir et d'entendre la liturgie autour du trône de l'Agneau, décrite comme le Cantique de Moïse et de l'Agneau. Comme dans les Epîtres aux Romains et aux Hébreux, de même dans l'Apocalypse, il y a la relation la plus serrée entre le culte eucharistique de l'Eglise sur la terre et l'intercession éternelle du Christ à la droite de Dieu, où toutes les forces du ciel, en tant qu'esprits liturgiques, se joignent à la louange et à l'action de grâces. Mais, de cette musique céleste, la liturgie sur la terre n'est qu'un *écho*. La liturgie du ciel se concentre sur l'auto-présentation de l'Agneau de Dieu devant le Père. Il est notre Sauveur par le sacrifice et le sang duquel nous sommes rachetés. L'Eglise dans sa liturgie eucharistique ne participe pas à ce sacrifice, sauf en lui faisant écho dans le contre-sacrifice de louange et d'action de grâces. Lui, l'Agneau, est *sur* le trône-autel, et lui seul est capable d'ouvrir le livre du destin et de délier la culpabilité et le péché ; mais il est donné aux saints de prier *sous* l'autel. En d'autres termes, le sacrifice eucharistique dans la liturgie de l'Eglise sur la terre appartient à une dimension différente ; c'est un écho du sacrifice du Christ accompli en notre nom. C'est la communion joyeuse de ceux qui rendent grâce pour un sacrifice accompli en leur nom et qui sont appelés par la musique des anges à une oblation antiphonée de louange et d'action de grâces.

Comme telle, la liturgie de l'Eglise sur la terre est essentiellement imparfaite et fragmentaire. Tout ce que nous avons ici, ce sont des fragments brisés d'une liturgie terrestre qui fait écho à celle des cieux. La liturgie céleste est décrite comme *le Cantique Nouveau*, que nul ne connaît sinon les rachetés qui sont passés de l'autre côté. De ce côté, dans le monde déchu, dans l'Eglise militante, il est impossible d'orchestrer ce Cantique Nouveau. Les formes liturgiques parfaites des cieux ne sont en aucune façon transcrites dans les formes de la terre, bien que l'ineffable Cantique Nouveau du Ciel fasse sans cesse irruption dans les formes liturgiques ordonnées de la terre et les ouvre, pour les faire viser au-dessus et au-delà d'elles-mêmes. Ainsi, les formes liturgiques de la terre, aussi parfaites et belles et adéquates que nous puissions les rendre, sont à jamais jugées comme terrestres par le Cantique Nouveau du Ciel, à jamais rendues fragmentaires et révélées comme essentiellement imparfaites.

C'est pourquoi il y a un *Sursum corda* au cœur de l'Eucharistie. Comme saint Jean, ravi dans l'Esprit, le jour du Seigneur, nous élevons nos cœurs au-dessus et au-delà de la liturgie de la terre ; et émerveillés, le souffle coupé, dans une joie indescriptible, nous nous faisons l'écho du céleste Cantique de l'Agneau. Comme cet écho fragmentaire et imparfait de la liturgie parfaite et de la musique du ciel, la liturgie sacramentelle de l'Eglise est à la fois une anticipation du futur, et cependant une mesure provisoire qui

disparaîtra. Elle a sa place *hic et nunc* en tant qu'écho et avant-goût, mais elle disparaîtra quand la pleine gloire du culte céleste sera révélée. En attendant, la liturgie chrétienne contient le vin nouveau dans de vieilles outres ; et il se passe donc, dans toute la liturgie chrétienne, une rupture des vieilles outres, un jugement sur les formes liturgiques mêmes que nous utilisons pour contenir le vin nouveau du Royaume.

C'est essentiellement dans le même sens et selon la même ligne que nous devons comprendre la relation entre le sacerdoce de l'Eglise sur la terre et le Sacerdoce du Christ à la droite de Dieu, entre l'épiscopat placé au sein du Corps dans l'histoire et l'Episcopat de la Tête de l'Eglise, de la Tête montée au ciel. Par l'Esprit, il y a une relation directe de participation, mais dans la forme et dans l'ordre la relation est indirecte. Le sacerdoce de l'Eglise n'est pas une transcription, dans les conditions de cet âge qui passe, du Sacerdoce céleste du Christ. Il n'y est impliqué entre les deux ni transsubstantiation, ni fusion. La relation est purement sacramentelle et eschatologique. La forme ordonnée du ministère est utilisée par le Christ comme un mode de sa Présence dans l'Eglise ; en conséquence, cette forme vise au-delà d'elle-même à la Présence réelle du Christ. Ce faisant, la forme du ministère sur la terre s'assujettit au jugement imminent de l'avènement du Christ, et reconnaît qu'il disparaîtra afin que la forme parfaite du Royaume du Christ se révèle. Ainsi, bien que nous puissions parler d'une organisation du sacerdoce de l'Eglise dans l'histoire sous forme d'un épiscopat corporatif, cette organisation n'est pas une transposition, en termes d'espace et de temps, d'un ordre céleste. S'il nous faut utiliser le terme de hiérarchie, il ne doit pas être compris comme s'il était, au sein de l'histoire, la réplique d'une réalité éternelle et céleste.

On doit faire une nette distinction entre le sacerdoce corporatif de l'Eglise, qui lui est donné par l'incorporation dans le Christ, et le sacerdoce institutionnel particulier qui découle de l'organisation de l'assemblée eucharistique et qui est déterminé par elle. C'est un don spécial du Seigneur monté au ciel à l'Eglise pour sa mission "dans les derniers temps", entre la Pentecôte et la *parousia* (107). Le sacerdoce corporatif de toute l'Eglise se continuera dans la nouvelle création, transformé à la ressemblance et à la gloire du Christ, mais l'épiscopat corporatif disparaîtra. Il est essentiellement une expression du fonctionnement du sacerdoce corporatif de l'Eglise, donné directement par le Christ pour l'édification de l'Eglise en une Habitation de Dieu. Un échafaudage provisoire dans le saint ministère est construit autour du Corps dans sa croissance, ou autour du Temple dans sa construction en une Habitation de Dieu. Mais dans la plénitude de l'Eglise, tout l'ordre du ministère,

(107) Cf. l'éclairante discussion de la relation entre l'ἐπισκοπή de l'Eglise et l'ἐπισκοπή eschatologique du Christ à sa *parousia*, dans *The Historic Episcopate*, p. 18.

y compris tous les divers *charismata,* ainsi que la Bible et les Sacrements, disparaîtront. Alors la forme essentielle de l'Eglise et la forme parfaite de son culte seront révélées en Christ.

Notre problème toutefois se situe dans le temps et la succession de l'histoire, entre les deux venues du Christ, où s'exerce le ministère prophétique, sacerdotal et royal de l'Eglise. Que devons-nous penser de l'organisation de ce ministère ? Et que devons-nous penser de la relation d'ordre entre le sacerdoce particulier dans l'Eglise et le sacerdoce de tout le Corps ? Nous devons répondre à ces questions en termes d'ἐπισκοπή, don spécial de l'Esprit pour l'organisation du Corps et son édification.

Nous avons déjà examiné les deux notions de l'épiscopat, défendues, par exemple, par Thomas d'Aquin et par Duns Scot. Selon saint Thomas, l'évêque n'appartient pas à un autre ordre que celui du presbytre, car il n'a pas plus d'autorité sacramentelle que le presbytre quant à l'Eucharistie, le Sacrement des Sacrements. Il est donné à l'évêque une place au-dessus des presbytres, une place essentielle dans l'Eglise ; mais il ne représente pas un ordre plus élevé dans l'organisation de l'Eucharistie, ou comme nous dirions, en ce qui concerne la Parole et le Sacrement. Selon la thèse scotiste — erronée — l'évêque représente vraiment un ordre plus élevé que le presbytre sous le rapport de l'Eucharistie. S'il en est ainsi, une *hiérarchie* essentielle, réplique logique d'une hiérarchie céleste, est alors introduite dans l'organisation de l'Eucharistie, *là même où la liturgie de l'Eglise sur la terre fait écho à la liturgie du culte céleste* (108). C'est cette notion de la hiérarchie qui, étant donné son interprétation théologique et platonicienne, est à la racine de tant de difficultés dans l'histoire de l'Eglise. Si on lui donne au surplus une interprétation politique dans l'Etat, nous avons alors la doctrine de l'épiscopat de la fin du Moyen-Age qui causa la rupture de l'unité ecclésiastique dans l'Eglise occidentale.

Certainement, le moment est venu pour une réinterprétation de l'épiscopat à la lumière de la doctrine de l'Eglise Corps du Christ et en fonction de l'organisation de l'assemblée eucharistique. Ceci réclame, semble-t-il, une doctrine de l'*épiscopat corporatif* disposée en une triple dimension de profondeur.

a) Tout a son fondement dans l'incorporation baptismale dans le Christ qui comprend le sacerdoce royal de tout le Corps. C'est un sacerdoce dans un sens secondaire, pas un autre sacerdoce que celui du Christ (qui seul est Prêtre au sens propre), mais une humble participation de l'Eglise au Sacerdoce du Christ en termes de service.

b) Au sein de ce sacerdoce royal, il est fait une modification particulière pour le service de l'Eglise, découlant de l'organisation de la Sainte Cène. Cela est institué et donné par le Christ à l'Eglise

(108) Cette idée fut originellement importée en Occident par la traduction de Jean Scot Origène de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys.

pour le ministère de la Parole et du Sacrement dans l'histoire. C'est le sacerdoce de l'ordre. Parce qu'il est au sein du sacerdoce corporatif de tout le Corps et qu'il le sert, il faut donner à ce sacerdoce particulier une expression corporative ou collégiale.

c) Au sein et au-dessus du sacerdoce dans l'Eglise, il y a l'épiscopat, qui n'est pas un sacerdoce supérieur mais qui est un don spécial pour la supervision du sacerdoce. Il est signe à la fois de la nature corporative du sacerdoce et de la continuité corporative de l'Eglise.

Par le Baptême dans le Christ, l'Eglise est adoptée pour être son Corps car il se l'est unie en un seul Esprit, et il lui plaît de l'utiliser comme son Corps dans le monde. A vrai dire, comme nous l'avons vu, l'Eglise doit encore devenir un seul Corps avec le Christ, dans la résurrection, mais elle a déjà été scellée dans le Baptême et sanctifiée, dans ce dessein. Jusqu'à ce que ce jour arrive, il est donné à l'Eglise l'ordonnance de la Sainte Cène par laquelle elle se nourrit continuellement du Corps et du Sang du Christ et est renouvelée dans son incorporation en lui en tant que son Corps. Comme telle, elle est continuellement envoyée, dans son existence corporelle, pour accomplir son ministère au sein du monde physique, et de la succession du temps. Ainsi, les formes concrètes du cosmos — les σχήματα τοῦ κοσμοῦ — dans l'espace et le temps doivent être utilisées par l'Eglise. Mais tandis que l'Eglise continue d'avoir une existence et une continuité corporelles en ce monde, elle doit faire usage de σχήματα sans se schématiser d'après eux. "Ne vous conformez (ou schématisez) pas au siècle présent, mais soyez transformés" (Rom. 12.2). L'organisation de l'Eglise ne peut donc pas se schématiser d'après la démocratie, l'aristocratie, la monarchie ou l'anarchie du monde. Elle a une organisation unique et sa relation avec les formes de ce monde est essentiellement dialectique, parce qu'elle est sacramentelle. En d'autres termes, parce que l'Eglise est appelée à mourir et à ressusciter avec le Christ, à porter partout et toujours dans son Corps les souffrances de mort de Jésus afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans son Corps, c'est cela qui commande sa relation avec les formes de ce monde. L'Eglise doit donc apprendre à mourir et à ressusciter avec le Christ aussi souvent qu'elle participe à l'Eucharistie et renouvelle son Baptême, par lequel elle se défait du vieil homme et revêt l'homme nouveau. Ainsi, sa relation avec les formes de ce monde s'exprime en termes d'avoir et de ne pas avoir, d'utiliser et de ne pas abuser, car elle leur est liée et cependant elle en est libre.

Au sein de ces formes, l'Eglise doit se conformer (*schématiser*) à la loi de l'Esprit qui répand largement l'amour de Dieu dans l'Eglise. Cet amour, comme nous l'avons vu, est un fait ontologique et se réfère à la réalité concrète de la participation de l'Eglise à l'Humanité Nouvelle du Christ. L'organisation de cette Eglise, à laquelle est donnée une nouvelle existence dans l'amour, doit être une organisation en corrélation avec la loi d'amour dans le Saint-

Esprit. C'est ce qu'expose saint Paul en I Cor. 12-14, dans la relation des divers *charismata*. La forme que prend cette organisation du Corps est le "membrement" du Corps sous l'autorité de la Tête du Corps. Christ est lui-même Unique et Multitude. En tant que seule Tête qui envoie son seul Esprit d'amour, il ordonne par l'Esprit une multitude en la communauté du Corps unique : une communauté qui s'unit dans l'amour et qui œuvre par l'amour. Ainsi, il se passe un "membrement" interne de l'Eglise Corps du Christ, mais celui-ci est tel que chaque membre est fait, en une relation de mutualité, membre de tous les autres membres. Chacun sert l'autre et collabore à son édification dans le seul Corps, comme les autres collaborent à son édification dans le même Corps. Cela appartient à la nature essentiellement corporelle de l'Eglise que chacun soit servi par un autre. Ce "membrement" découle de l'organisation de l'assemblée eucharistique et s'exprime au plus haut degré à la Table du Seigneur où chacun reçoit au Nom du Christ le pain et le vin des mains d'un autre, en une communion où un seul sans les autres n'est pas rendu parfait dans l'amour. Spirituellement et théologiquement, chacun est diacre à la Table du Seigneur.

Cette relation de mutualité, qui découle de l'assemblée eucharistique, signifie non seulement que nous nous servons les uns les autres, mais que nous sommes à la disposition les uns des autres (cf. I Cor. 12.10 ; 14.29). Comme la femme ne dispose pas de son corps, mais le mari, et le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme (I Cor. 7.4), de même, dans l'existence corporelle de l'Eglise, chaque membre est à la disposition de tous les autres membres et ne doit donc pas avoir une plus haute opinion de lui-même qu'il ne devrait. Il doit penser avec sobriété. Nul ne vit pour lui-même ou n'exerce un don pour lui-même, mais pour les autres et à l'égard du Christ.

La forme que prend ce "membrement" réciproque se trouve dans la diversité et l'unité des *charismata*, dons spéciaux de l'Esprit, accordés pour l'édification mutuelle de tous les membres du Corps et pour le fonctionnement de tout le Corps. Chaque don est dépendant du don d'un autre, et chacun ne fonctionne convenablement que dans la dépendance à une diversité de dons. Cette diversité dans la dépendance mutuelle unit étroitement ensemble la communauté. Elle préserve et enrichit l'unité de l'Eglise dans la grâce multiple de Dieu. Dans l'organisation des divers dons et des fonctions qu'ils impliquent, un certain nombre de principes sont indiqués.

1) Le don principal, qui appartient au fondement de l'Eglise et sans lequel il ne peut y avoir de relation de la Tête au Corps, est la Charge apostolique. Tous les autres sont organisés à partir de celui-là.

2) Tous les dons sont subordonnés à la Parole de Dieu, et tous concourent au service de la Parole. Cela découle des Sacrements, car ils sont les Sacrements de la Parole faite chair. Dans sa manifestation matérielle par le sacrement, la Parole parvient à sa

pleine existence en notre humanité. Mais dans l'Eglise qui résulte de cette manifestation, c'est la Parole qui exerce l'autorité suprême; ou plutôt c'est le Christ dans les Sacrements de la Parole faite chair qui, en sa Présence réelle, nous commande par sa Parole et nous donne dans les Sacrements ce qu'il ordonne. Tout comme la tête sans le corps est inutile, de même la Parole sans les Sacrements est une abstraction, et les Sacrements sans la Parole sont tronqués. Dans l'unité de la Parole et du Sacrement, l'autorité vient de la Parole qui commande, de la Parole du Seigneur. Il est donné à tout ministère sa place en conséquence, en tant que diaconie de cette Parole faite chair.

3) Tous les dons reposent sur le don de l'amour. Des dons divers lui sont rattachés comme aides et manifestations passagères du seul don qui durera, le don de l'amour. Ils sont désignés par l'Esprit à dessein de collaborer à l'édification du Corps dans l'amour. Tous les autres disparaîtront, en même temps que la foi et l'espérance, mais l'amour durera au-delà de cet âge qui passe jusque dans le temps durable de la nouvelle Création.

4) Sous la médiation suprême de la Parole par les Apôtres et au sein du Corps, communauté de l'amour, les dons du ministère se répartissent en deux catégories complémentaires, qui parviennent à leur distinction la plus précise dans les fonctions de *diacre* et de *presbytre*. Comme nous l'avons vu, tous les membres du Corps sont diacres en amour les uns pour les autres dans l'assemblée eucharistique ; mais en cela, il y a une distinction de fonction entre le diacre et le presbytre. Le ministère diaconal et le ministère presbytéral se correspondent l'un à l'autre en une essentielle complémentarité analogue à celle de la femme et du mari dans un seul corps. Ainsi, il ne devrait pas être possible de passer de la charge diaconale à la charge presbytérale ou de la charge presbytérale à la charge diaconale, pas plus qu'il n'est possible de passer du ministère de la femme à celui du mari, ou du ministère du mari à celui de la femme. Le *charisma* du presbytre est de servir la Parole et les Sacrements et de paître le troupeau. Le *charisma* du diacre est de suggérer et structurer la réponse de l'assemblée dans la vie et dans le culte, et par conséquent d'assister le ministère dans l'application de la Parole et dans la dispensation des mystères. Ainsi, le ministère du presbytre est intégré à travers le diacre dans le sacerdoce de tout le Corps et, dans cette intégration, le presbytre conduit l'assemblée, dans sa *leiturgia* et sa *latreia* en corps et en esprit, devant la face du Père.

5) Au sein de l'Eglise, quelques-uns ont un *charisma* pour la supervision ou ἐπισκοπή à l'intérieur et au-dessus de la qualification particulière du sacerdoce de l'Eglise dans le presbytérat, de même que dans le diaconat et toute l'Eglise. C'est la fonction de l'évêque-presbytre en un ministère qui proclame l'organisation eschatologique de toute l'Eglise en Christ, jusqu'à ce que le premier Berger soit manifesté dans son ἐπισκοπή ou visitation. Christ est

lui-même, au sens extrême, l'*Episcopos* ou Evêque de nos âmes ; mais une participation à ce ministère est donnée au presbytérat dans son ensemble et elle est exercée en son nom par l'évêque présidant (προέστως) en signe de l'unité et de la continuité de l'Eglise.

Pour récapituler : Le sacerdoce corporatif, en réponse de tout le Corps à la Parole et au Sacrement, est exprimé dans le ministère du diacre. Au sein de ce sacerdoce corporatif, il y a une qualification particulière surgissant de l'Eucharistie : là, la fonction du presbytre est d'agir *comme un berger* qui nourrit le troupeau par la Parole et les Sacrements avec le Corps et le Sang du Christ ; c'est d'agir *comme le leitourgos* qui conduit l'assemblée dans son culte logique ; c'est d'agir *comme le veilleur* qui veille au bien-être spirituel de tous et les dirige dans l'unité de la foi. L'évêque ne représente donc pas un sacerdoce plus élevé ou plus particulier, mais il représente la présidence de tout le Corps, qui assemble le sacerdoce particulier ou presbytérat en une expression collégiale au sein du sacerdoce corporatif de tout le Corps.

A la lumière de cela, il semblerait souhaitable de travailler à une adaptation mutuelle de nos Eglises et à une réorganisation de leurs ministères de façon à unifier les trois principaux aspects du ministère tels qu'ils se font jour dans les Eglises de type congrégationaliste, presbytérien et épiscopal. Dans une telle adaptation, l'épiscopat et le presbytérium (consistoire) se constituerait en un tout (109), de même le presbytérium (consistoire) épiscopal et le sacerdoce corporatif de tout le Corps.

Nous pouvons en donner un aperçu de la manière suivante :

1) Le sacerdoce corporatif de tout le Corps comprend un "membrement" dans le ministère ; en celui-ci, chaque membre a une fonction particulière à accomplir, selon la mesure de grâce qui lui a été donnée, dans la vie et la croissance, dans le Corps et sa mission dans l'Evangile. L'organisation de ce sacerdoce corporatif tire son modèle de l'assemblée eucharistique, dans laquelle chaque membre est un membre des autres, et tous les membres participent à la diaconie de l'amour. Il en est donné une expression représentative dans la charge des *diacres* qui devraient donc avoir une place essentielle dans les conseils de l'Eglise. Dans le presbytérium (consistoire), par exemple, des diacres représentant chaque paroisse devraient avoir leur place à côté des presbytres et partager conjointement avec eux l'autorité du presbytérium (consistoire).

2) Au sein du sacerdoce qui appartient à toute la communauté des membres du Corps, il y a une qualification particulière du sacerdoce, le presbytérat, dans lequel quelques-uns sont mis à part et ordonnés spécifiquement pour le ministère de la Parole et du Sacrement et pour la surveillance pastorale du troupeau du

(109) Le presbytérium (consistoire) est l'assemblée des pasteurs et des anciens d'une région ecclésiastique.

Christ. C'est leur fonction que d'apporter la Parole de Dieu au peuple, de l'édifier en Corps du Christ, en lui dispensant les mystères de Dieu et en le conduisant dans le chemin de toute piété. Ce ministère presbytéral au sein du Corps devrait être articulé de façon corporative : l'épiscopat corporatif dans lequel les presbytres ensemble détiendraient l'épiscopat *in solidum*. Un presbytre serait un presbytre *in corpore* : avec ses collègues-presbytres, il exercerait conjointement un épiscopat corporatif au sein du presbytérium ; mais au sein de sa propre paroisse, il exercerait le plein ministère de la Parole et du Sacrement et de la surveillance du troupeau confié à sa charge.

3) Egalement au sein du presbytérium mais le présidant, se trouve l'évêque qui est un collègue-presbytre dans le presbytérium mais qui le préside de façon permanente en tant qu'évêque. Il serait évêque *in presbyterio*. En lui comme président, l'épiscopat corporatif serait rassemblé autour d'une tête. Etant sa principale expression, l'évêque serait le signe de l'unité et de la continuité de tout le presbytérat et de toute l'Eglise. Comme tel il remplirait une charge paternelle à l'égard de tout le troupeau, des presbytres et des assemblées sous leur charge.

Cela peut aider à la clarification de cette suggestion que de noter la différence entre le *presbytre dans l'Eglise d'Ecosse* et le *presbytre dans l'Eglise d'Angleterre*. Dans l'Eglise d'Angleterre, le presbytre est considéré comme un délégué de l'évêque en ce qu'il ne détient pas l'épiscopat *in solidum* avec l'évêque. En conséquence, dans l'Eglise d'Angleterre, il est donné à l'épiscopat une expression individualiste en l'évêque seul. Il y a toutefois des reliques d'une ancienne pratique : aux ordinations, les presbytres sont associés aux évêques, et il est de tradition que la charge pastorale de l'assemblée soit partagée par l'évêque et le presbytre. Dans l'Eglise d'Ecosse, le presbytre est un évêque-presbytre qui, avec ses collègues-presbytres détient et exerce l'épiscopat *in solidum* dans le *presbytérium*. En conséquence, dans l'Eglise d'Ecosse, il est donné à l'épiscopat une expression corporative ou collégiale dans le presbytérium, sous le titre de *"The Rev. the Presbytery"*.

Il semblerait correct et souhaitable, et pleinement en accord avec la doctrine biblique du ministère, que ce *Presbytérium* ou *Episcopat corporatif* soit unifié avec ce qui est connu sous le nom d'*Episcopat historique*. Dans la constitution de l'évêque et du presbytérium en un tout, les traditions épiscopale et presbytérale seraient toutes deux préservées, mais approfondies et rehaussées par une intégration plus complète au sacerdoce royal de tout le Corps et une plus large participation au seul Episcopat du Christ.

Sur cette base, l'unité et la continuité de l'Eglise serait triple :

a) Unité et continuité de tout le Corps incorporé par le Baptême dans le Sacerdoce du Christ.

b) Unité et continuité en lui du presbytérium ou épiscopat corporatif, comprenant un évêque, des presbytres et des diacres.

c) Unité et continuité des évêques consacrés, chacun présidant au sein et au-dessus d'un presbytérium, signe de l'unité de l'épiscopat et de la continuité de l'ordre.

Il faut maintenant faire face à deux questions fondamentales auxquelles les Episcopaliens et les Presbytériens doivent prêter la plus grande attention.

1) *Place de l'intercommunion dans l'adaptation mutuelle de nos Eglises.* Si l'ordre est en fonction de l'Eucharistie, le Sacrement des Sacrements, selon l'expression de saint Thomas, et s'il est organisé par ce Sacrement, ou si, comme je préférerais l'exprimer, la doctrine de l'ordre découle de l'organisation de l'assemblée eucharistique et y est subordonnée à la Présence réelle du Christ, le Seigneur de l'Eglise, nous devons alors considérer beaucoup plus sérieusement la place que la Sainte Cène occupe dans l'apaisement de notre désordre. On peut en donner des raisons péremptoires.

a) Aucun Concile œcuménique de l'Eglise n'a jamais fait de l'accord sur la Sainte Cène une condition préalable à l'unité ou à la réunion. C'est le Symbole de Nicée qui est normatif, et il ne mentionne pas la Sainte Cène, mais reconnaît "un seul Baptême pour la rémission des péchés".

b) Le Sacrement de la Sainte Cène présuppose évidemment une unité antérieure, mais cette unité est donnée dans le Saint Baptême par lequel nous sommes incorporés au seul Corps du Christ. Rejeter l'intercommunion et ainsi perpétuer la désunion serait certainement donner un démenti au Saint Baptême. Pour une Eglise, refuser la Sainte Cène à ceux qui sont baptisés dans le Christ et incorporés dans son seul Corps, pourrait apparaître comme un reniement du Baptême ou la tentative d'un schisme au sein du Corps du Christ.

c) Derrière toute la question de l'intercommunion se trouve la doctrine fondamentale de la Réconciliation par le Sang du Christ. Pour des Eglises, refuser de venir ensemble à la Table du Seigneur, c'est sûrement renier le sacrifice du Christ, car il aima l'Eglise et mourut pour elle afin de la faire une en lui. Il est difficile de voir comment nous pouvons continuer à proclamer la réconciliation sans être réconciliés entre nous : nous en donnons un démenti si nous refusons d'être réconciliés dans la Communion du Corps et du Sang du Christ. S'abstenir de l'intercommunion est en réalité limiter la portée et l'efficacité de la mort du Christ.

d) Le Sacrement de la Sainte Cène n'est pas simplement un Sacrement cognitif reconnaissant une unité antérieure, mais c'est un Sacrement efficace qui produit une réelle unité. Ce n'est pas non plus un Sacrement de notre pénitence, comme si la mesure de notre repentance ou de notre manque de repentance pouvait limiter

sa portée et son effet. C'est le Sacrement du Corps et du Sang du Christ dans lequel le Seigneur nous donne la repentance et la rémission des péchés. Trop d'arguments contre l'intercommunion renient l'action effective de la Sainte Cène et mettent en question son efficacité à vaincre nos divisions. Si le Sacrement est efficace de même que cognitif, il ne doit pas alors seulement reconnaître une unité antérieure, mais la re-produire et la compléter. Comment les Eglises peuvent-elles s'attendre à être guéries de leurs divisions, si elles refusent de prendre ensemble les moyens mêmes donnés par le Christ pour les guérir de leur condition divisée et brisée ? Peut-on s'attendre à faire le moindre vrai pas vers l'unité, si nous ne sommes pas prêts à utiliser le Saint Sacrement afin d'appliquer la Croix qui guérit aux blessures et aux péchés de nos divisions ? C'était à l'Eglise de Corinthe, qui se divisait à l'Eucharistie, que saint Paul disait : "C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes, et que bon nombre sont morts" (I Cor. 11.30).

e) Une bonne part de notre division quant à la Sainte Cène découle du fait que le Sacrement qui est fondé dans la Personne du Christ a été transféré pour reposer sur l'Eglise et sa continuité. Il est donc devenu un Sacrement ecclésiastique. Cela ne fait pas de doute que l'Eucharistie est insérée dans la continuité institutionnelle de l'Eglise ; mais, par sa nature même de Sacrement de la Présence réelle du Christ, elle se tient au-dessus de la continuité institutionnelle de l'Eglise : on ne peut la faire en dépendre, car ce serait rendre l'Eglise maître de la présence du Christ et non le Christ Maître de l'Eglise (110). Le Sacrement est la Sainte Cène du Seigneur et non le rite privé de telle ou telle Eglise, de sorte que dans le Sacrement, toute autorité doit être subordonnée à la Présence réelle du Christ au milieu des siens. Et il invite qui il veut à sa propre Table.

Ce serait indubitablement faire un affront au Christ que deux Eglises qui refusent même de considérer la réunion prétendent être une, ensemble à la Table du Seigneur ; mais cela s'applique également à chaque Eglise qui organise la Table du Seigneur au sein de sa propre communion, tant qu'elle se tient à l'écart d'une autre. Manger le Corps et boire le Sang du Christ avec sincérité, c'est décider de mettre à exécution cette Communion dans le Corps. S'engager dans le sacrifice eucharistique et se faire l'écho de l'intercession sacerdotale du Christ pour l'unité de l'Eglise, c'est se jurer d'accomplir le désir d'unité du Christ, lorsqu'on quittera la Table du Seigneur. Il convient tout à fait, et c'est même un devoir sacré, pour deux Eglises qui sont prêtes devant la face de Dieu à chercher un chemin vers la réunion, d'aller ensemble sans restriction à la Table du Seigneur aussi tôt que possible. A ceux qui

(110) Voir W. Manson, "Church and Intercommunion", *S. J. T.*, 4, p. 29 ss.

décident de s'en remettre à sa Grâce et à son Organisation, le Seigneur accordera sûrement, par la Communion de son Corps et de son Sang, la pénitence et la guérison dont nous avons tous si grand besoin.

2) *En quel sens doit-on considérer l'Evêque comme un signe de l'unité et de la continuité de l'Eglise ?* Cela ne fait pas de doute que les Eglises non-épiscopales doivent considérer avec beaucoup plus de sérieux l'épiscopat comme le signe universel de l'unité de l'Eglise dans l'espace et le temps. Si l' "épiscopat historique" a été, pour la plus grande part, tout au long de l'histoire de l'Eglise, le signe de l'unité de l'Eglise en Christ, alors, pour les seules raisons œcuméniques, toutes les Eglises devraient être prêtes à une adaptation mutuelle avec une autre Eglise, adaptation qui impliquerait la constitution en un tout de l'épiscopat et de son ministère ordonné de la Parole et des Sacrements. On ne doit donc pas seulement considérer l'épiscopat comme un signe universel, mais comme un signe essentiel de l'unité de l'Eglise.

D'autre part, nous devons nous demander quelle est la relation entre le signe et la chose signifiée en ce qui concrne l'épiscopat, la chose signifiée étant indubitablement le sacerdoce corporatif de tout le Corps et le ministère corporatif de la Parole et du Sacrement. L'évêque en est-il un signe *efficace ?* Certains anglo-catholiques affirmeraient qu'il l'est. Mais n'est-ce pas faire de l'évêque un Sacrement précisément dans le même sens que l'Eucharistie est un Sacrement ? Osons-nous le faire ? Nul doute qu'il faut considérer l'évêque comme un signe au sein de l'Eglise qui est sacramentellement incorporée dans le Christ en tant que son Corps, et dans ce sens nous pouvons en parler comme étant "de nature sacramentelle" à la manière de l'ordination au ministère de la Parole et du Sacrement. Mais aller au-delà, et faire de l'évêque "un signe efficace" de l'unité et de la continuité de l'Eglise et lui donner ainsi une signification indépendante dans le rôle d'un médiateur, n'est certainement pas seulement introduire du désordre dans l'unité du Baptême et de l'Eucharistie, mais c'est affirmer que la succession épiscopale *per se* constitue la nature-même de l'Eglise et en est la créatrice d'âge en âge. C'est faire usurper par l'épiscopat la charge du seul Médiateur et c'est donner à l'épiscopat la préséance sur l'Eglise, qui est le Corps du seul Médiateur.

C'est précisément le grand danger, car ce fut cette doctrine, énoncée par les Tractariens, faisant de l'épiscopat le signe et la garantie uniques de l'unité et de la continuité de l'Eglise, qui mena au renversement de toute la conception néotestamentaire de l'Eglise et du ministère fondés dans le Corps du Christ, comme l'a montré si clairement J.A.T. Robinson (111). En outre, cela a tendu de plus en plus à détacher la hiérarchie du peuple et à isoler l'épiscopat du sacerdoce corporatif de l'Eglise.

(111) *Op. cit.*, p. 15.

Le temps est certainement venu de renverser cette tendance et de rechercher une plus grande intégration de l'épiscopat avec le presbytérat dans le ministère de la Parole et du Sacrement et une intégration de toute l'Eglise dans l'assemblée eucharistique. Selon les paroles d'Ignace d'Antioche aux Philadelphiens (4.1) : "Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule Eucharistie : il n'y a en effet qu'une seule chair de notre Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, entouré du presbytérium et des diacres, les associés de mon ministère ; de cette façon, vous ferez en toutes choses la volonté de Dieu". Le moment est certainement venu pour une vraie réunion des Eglises sur une base biblique et doctrinale et dans une plénitude de foi et d'ordre, dans laquelle aucune Eglise ne sera plus pauvre qu'une autre, mais dans laquelle toutes les Eglises seront enrichies.

"Verbum Caro" - 3e Trimestre 1958 - N° 90 - Combier Imp. - Macon
(N° Immatriculation C. P. P. 33.505)